

جمهورية أفلاطون

دراسة وترجمة

د. فتّاد زكريا



الهيئة المصرية العامة للكتاب



جمهورية أنلاطون

ترجمة ودراسة

الدكتور فؤاد زكريا



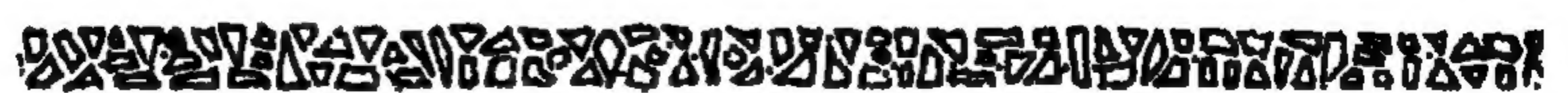
الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٥

الاخراج الفنى : مراد نسيم

تصميم الغلاف : رفيق يونس

جمهورية أفلاطون



الدراسة

* تصدير

« عاش أفلاطون في عصر تدهورت فيه دولة المدينة City State وكان المجد الذي اكتسبته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل أن يولد بوقت طويل . ولقد كان شعوره باخفاق الروح اليونانية أقوى من شعور جميع معاصريه .. وكانت حياته ، مثل حياتنا ، تقع في نهاية عصر من التوسع ، فقد كان في الخامسة والعشرين عندما انتهت الحرب الكبرى بين أثينا واسبرطة بهزيمة مواطنيه واذلالهم ، وتداعت أمام عينيها الامبراطورية الاثينية ، وادرك ان المهمة الحقيقية ليست اعادة بناء أثينا ، وانما انقاذ اليونان . ولكي يتحقق هذا الغرض ، كان لابد من تحليل متعمق لدولة المدينة ولطبيعة الانسان ..

« ولقد ظل الفيلسوف دهورا طويلة يعد مفكرا « أكاديميا » ، وحالما او متأملا بعيدا عن الخلافات التافهة التي يسطرع بها عالم الحياة اليومية ، وكان من المحتم أن يصور أفلاطون على انه فيلسوف من هذا النوع . اما اليوم ، عندما وصلت حضارتنا الى أزمة مشابهة لتلك التي عاش فيها أفلاطون ، فإن في وسعنا ان نراه كما كان على حقيقته - أعنى مثاليا أخفق في تطبيق أفكاره عمليا ، ومصلحا ثوريا لم يستطع أن يهتدى الى أساس سياسى لاصلاحياته».

بهذه الكلمات أكد المفكر والسياسى العمالى الانجليزى المشهور ، ريتشارد كروسمان (١) ، أهمية دراسة أفلاطون بالنسبة الى عالمنا الحاضر ، وأوضح أن البحث المقارن بين العصر الذى عاش فيه أفلاطون ، وبين عصرنا هذا ، وكلاهما كان عصر انهيار لقيم قديمة وبحث عن قيم جديدة - هو أفضل وسيلة تتيح لنا استيعاب آراء هذا المفكر الذى يفصلنا عنه ثلاثة وعشرون قرنا من الزمان .

(١) R.H.S. Crossman : Plato Today, Allen and Unwin (Revised ed.) 1959, pp. 16 — 17.

وانا من المؤمنين بأنه لا مفر لنا ، عند دراسة مفكر مثل أفلاطون ، من أن نتذكر ، ونحن نبحثه ، أننا نعيش في القرن العشرين ، ونضع نصب أعيننا مختلف مواقف الانسان المعاصر ، ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا لمواقف الانسان اليوناني في ذلك العصر . ومع ذلك فاني أود أن اتساءل : هل ينبغي اتباع هذا المنهج لأن عصرنا - كما قال كروسمان - عصر مخيب للآمال ، وعصر قيم منهارة ، كما كان عصر أفلاطون ؟ وهل يكون الأساس الوحيد للشعور بالتآلف والتقارب والتفاهم بيننا وبين هذا المفكر اليوناني القديم ، هو أننا نشترك معه في كوننا أبناء أزمة العصر أو عصر الأزمة الذي نعيش فيه ؟

في اعتقادي أن من الأمور المشكوك فيها الى حد بعيد أن يكون هناك مفكر لم يعيش في عصر أزمة ، أو على الأقل لم يشعر بأن عصره متازم الى حد يفوق سائر العصور السابقة عليه . ولو أمعنت الفكر في كتابات أي مفكر تقرأ له ، لوجدته يؤكد - حالما يتأمل أحوال عصره - أنه يعيش في عصر أزمة أو في مرحلة انتقال أساسية . ومن الصعب أن ننكر عليه هذا الشعور . ألم يكن أرسطو بدوره يعيش في عصر أزمة - أعني تلك التي سبقت مباشرة توسع الاسكندر الأكبر وتكوين امبراطوريته الشاسعة ؟ وماذا تقول عن أفلوطين ، ونهاية العالم القديم ؟ أو عن ديكارت ، وبداية العصر الحديث ؟ وماذا تسمى عصر « كانت » بما فيه من انتقال حاسم الى عهد حضاري جديد ؟ وكيف نصف عصر بعث الأمة الألمانية أيام فشته وهيجل ؟ أما في هذا القرن ، فإن لنا أن نتساءل : ألم تكن السنوات الأولى أزمة - أعني أزمة فكرية انهارت فيها نظم الفيزياء السائدة حتى ذلك الحين ، وتولدت فيها عن التحليل النفسي نظرة جديدة الى الانسان ، وبدأت الاتجاهات الجديدة في الفن والأدب تشق لنفسها طريقا رائدا ؟ ألم تكن الحرب العالمية الأولى أزمة ؟ ألم يمر العالم بأزمة فكرية في العشرينات ، وبأزمة اقتصادية (وعقلية) في الثلاثينات ؟ وماذا كانت الحرب العالمية الثانية ؟ وماذا نسمى فترة ما بعد الحرب ، بقنابلها الذرية وما يعانیه الانسان فيها من توتر لا ينقطع ؟

ليس لكل مفكر عاش في إحدى هذه الفترات كل الحق في أن يعد نفسه ، أو يعده من يكتبون عنه ، ابنا لأزمة العصر ؟ انى أكاد أجزم بأن مفكر العصور الوسطى - وهي أبطأ العصور تحولا وأقربها الى طابع الركود والاستقرار الرتيب - لو كان قد وصف العالم المعاصر له لما فاته أن يتحدث عن « أزمة العصر » وعن التحول الحاسم الذي يمر على العالم في أيامه !

أما نحن فقد يبدو لنا أننا في عصر انتقال فاصل، وقد تبرز الشواهد كلها هذا الاعتقاد • السنا نشهد في أيامنا هذه دراما هائلة يتصارع فيها الحرب مع السلام ، ويتنازع فيها السيطرة على العالم نظامان اقتصاديان وحضاريان لا مجال للتوفيق بينهما ؟ ومع ذلك فقد تبدو « أزمنا » هذه في المستقبل شيئا هينا حين يمر الإنسان بفترة انتقال من الحياة على الأرض الى الحياة على كواكب أخرى مثلا !

واذن ، فالحديث عن أزمة العصر يبدو أمرا ملازما للإنسان في كل عصوره ، ولا سيما المفكرين الذين هم أكثر الناس حساسية لما يطرا على عالمهم من التغيرات • ويبدو أن لدى كل إنسان نزوعا طبيعيا الى أن ينظر الى عصره على أنه يمثل قمة ، أو مفترقا حاسما للطرق - وبالتالي فليس لأي مفكر مزيد من الحق في هذا الصدد عما لأي مفكر آخر •



واذن ، فنحن حين ندرس أفلاطون وفي ذهننا هذا العصر الذي نعيش فيه ، لا نفعل ذلك لأن أوجه الشبه بين عصرنا وعصره تفوق ما يوجد بين عصرنا وأي عصر آخر ، بل ينبغي أن تكون الأسباب أعمق من ذلك •

إننا نود أن ندرس أفلاطون بوصفنا أناسا نعيش في القرن العشرين • ونحن نعلم عن يقين أن القارئ المتمسك بالتراث الفلسفي في صورته الخالصة لابد أن يثور على من يتبع مثل هذا المنهج ، معترضا عليه بقوله : أنك تقرا في كتابات رجل عاش منذ أكثر من ألفي عام مشاكلك الخاصة ، ومشاكل عصرك أنت ! ومع ذلك فنحن نعتقد أن المتمسكين بالتراث الفلسفي الخالص يشتركون معنا بدورهم في هذا « الاثم » ، وأن كل تفسير فلسفي ، للمفكرين القدماء بوجه خاص ، لابد أن يكون تفسيرا « عصريا » ، مهما كانت قوة النزعة « السلفية » لدى صاحب هذا التفسير ، ومهما كانت الاعتبارات العصرية بعيدة عن ذهنه •

ذلك لأن النص الفلسفي العظيم ، كمحاورات أفلاطون ، وكمحاورة « الجمهورية » بوجه خاص ، تتراكم تفسيراته عبر العصور ، ويتعاقب المفكرون الشارحون له طوال قرون عديدة ، كل يحاول إضافة شيء جديد الى فهمه للنص ، وكل يدخل في معارك جانبية مع غيره من الشراح ، الى جانب معركته الرئيسية مع النص نفسه • وطوال تراكم التفسيرات

وتعاقب الشراح هذا ، يسير العقل البشرى فى اتجاه مزدوج : فهو يظن نفسه - بمعنى معين - أكثر اقترابا من النص ، لأن كل عصر جديد يهتدى فى النص الى شىء لم يهتد اليه السابقون ، ولكنه فى الوقت ذاته - وبمعنى أهم - يزداد تباعدا عن الأصل ، لأن البحث المستمر عن عناصر جديدة ، وما يسميه الشراح « بالتعمق » المتزايد فى فهم النص ، يضيف بلا شك عناصر جديدة لم تكن تخطر للمفكر الأصلي على بال • وحين يكون الأمر متعلقا بنص انقضى على عهد تأليفه أكثر من ألفى عام ، حقلت كلها بالتفسيرات والشروح ، فانا نستطيع أن تكون على ثقة من أن مجرد انقضاء الزمان هو ذاته عامل لا يتيح للمفسر ، مهما حاول أن يكون « موضوعيا » أو متمسكا بالتراث ، أن يبعث أفكار المؤلف الأصلية ، فى صورتها الخالصة ، وكلما مضى بنا الزمان ، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقديم وحدها •

والحق اننا لو تصورنا أفلاطون وقد بعث حيا فى أيامنا هذه ، فانه قطعاً لن يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال كل ما يكتب عنه : لا فى مؤلفات أولئك الذين يعترفون صراحة بأنهم يفسرونه تفسيراً حديثاً فحسب ، بل فى مؤلفات من يعلنون أنهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضاً : ذلك لأن نفس تراكم التراث طوال هذه القرون يؤدى حتماً الى تباعده تماماً عن الأصل •

فهل يظن أحد أن أفلاطون يستطيع أن يهتدى الى صورته الحقيقية منعكسة فى بحث « تعريف الوجود وطبيعة المثل فى محاوراة السفسطائي » لشراح متمسك بالتراث مثل « أوجست ديبس » (١) ؟ وهل تراه يقبل أن يتبنى تلك الشروح العظيمة التعقيد ، التى فسرت بها بعض عباراته المتعلقة بالرياضيات فى بحوث أو مؤلفات كاملة ؟

اننى لا اتحدث الآن بطبيعة الحال عن ذلك النوع من الأبحاث الذى يمثلها مقال « نظرية الحقيقة عند أفلاطون » لهيدجر مثلاً • فهذا نوع يعترف فيه الباحث صراحة بأنه يعرض آراءه الخاصة من خلال مفاهيم معينة عند أفلاطون • ولكنى أخشى أن أقول اننا جميعاً نفعل مثل هيدجر ، مع اختلاف فى درجة الوعي بما نفعل • وأخشى أن أقول اننا جميعاً نكتب عنه على نحو سينكره هو ذاته علينا لو قدر له أن يطلع على ما نكتب • فحين يصل الأمر الى حد التحليل والتشريح الدقيق - فى

A. Diès : La définition de l'être et la nature des idées dans le (١)
«Sophiste» de Platon, Paris (Vrin), 1932.

أبحاث وربما كتب كاملة - لمصطلح واحد أو لصورة مجازية واحدة ،
ربما كانت قد وردت عرضا في الكتابات الأصلية ، فعندئذ نستطيع أن
ندرك أننا إنما نتحدث عن أنفسنا ولكن دون وعي ، وأن أفلاطون نفسه
قد يكون أبسط من هذا بكثير ، وأن مئات الأبحاث والمقالات والكتب
والرسائل الجامعية التي يضيفها العقل البشرى إلى التراث الأفلاطوني في
عصرنا هذا كل عام ، إنما هي في الواقع انعكاس لأفكار العصر وتعبير عن
درجة تعمقه الخاصة ، وليست بأية حال مجرد شرح أمين لنص قديم .

هذا الحكم لا يصدق بطبيعة الحال على كتابات أفلاطون وحدها ،
وإنما يصدق أيضا على كل نص تشرحه وتفسره وتعلق عليه عصور
مختلفة ، يجد كل منها فيه مرآة لنفسه في النص ، ويفكر في ذاته من
خلاله . فهل نستطيع مثلا ، أن نصف كتابات اللاهوتيين المعاصرين
في أوروبا الغربية مثل كارل بارت K. Barth أو بول تليش P. Tillich
بأنها تتعلق حقا بالتعاليم التي دعا إليها يسوع المسيح منذ ألفي عام ؟
الم يؤد تراكم الشروح في أجيال متعاقبة ، يحيا كل منها في ظروفه
الثقافية الخاصة ، إلى الابتعاد عن الأصل إلى حد تصبح معه تلك الأفكار
معاصرة بالفعل ؟

وإن ، فنحن جميعا نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها ، ونحن
جميعا نعيد تفسيرها في ضوء العصر الذي نحيا فيه ، أو على الأصح نفسر
أنفسنا من خلالها . ولو زعم أحد - في عصر متأخر - أنه هو الذي يفسر
النص القديم تفسيراً مستمداً من روحه الأصلية ، لكان ذلك أمراً
مخالفاً لطبائع الأشياء . ولو حللنا موقف مثل هذا الشارح بدقة لوجدنا
أن كل ما بينه وبين الآخرين من فارق هو أنه أقل وعياً منهم بما يفعل
فحسب .

والحق أننا لو أمعنا الفكر في هذه الظاهرة لما وجدناها بالأمر
المستغرب . ذلك لأن كل عصر لا يستطيع أن يكتب إلا لنفسه . وهو قطعاً
يتجه بنظره إلى الحاضر ، ولا يعقل أن نتصوره مستهدفاً القدماء
فيما يكتب ، حتى لو كان الغرض الصريح من كتابته هو مجرد شرح
آراء القدماء . والواقع أن بين عقل الإنسان وبين معدته شيهاً أساسياً
واحداً على الأقل : هو أنه يحيل كل ما يتلقاه إلى شيء ينتمي إلى طبيعته
الخاصة ، ويستبعد تلقائياً كل ما لا يستطيع أن يحوله على هذا النحو .
ومن هنا فإن أشد الناس رغبة في التمسك بالتراث لابد أن يحول هذا

التراث. ، عن وعى أو دون وعى ، الى قوة حية يستعين بها فى مواجهة مشكلاته الخاصة . وليس معنى ذلك أن الموضوعية مستحيلة ، واننا ينبغي أن نكون دائما « مفرضين » فى مواجهة القدماء ، وأن الباحث الذى يتوخى النزاهة فى تفسيراته يتساوى مع ذلك الذى لا يبذل أى جهد للخروج عن قوقعته الخاصة ، فالظاهرة التى نشير اليها ههنا سابقة على الموضوعية ، وهى متعلقة بطبيعة عقلنا ذاته ، التى تقضى عليه بأن يتمثل القديم ويهضمه ويحيله الى عصارة يمكن أن تندمج فى كيانه وتساعد على نموه . أما مسألة الموضوعية ، فتأتى بعد ذلك ، أو على مستوى يلى هذا المستوى الأول .

واذن ، فنحن حين نفهم النص القديم بوصفنا اناسا نعيش فى فترة معينة من القرن العشرين ، فلن يكون ذلك مظهر ضعف ، بل ربما كان علامة قوة . ذلك لأننا أولا لن نستطيع - كما قلنا - أن نتأمل القديم باعين القدماء ، أو أن نعيش مع النص الغابر كما كان يعيش معه أهله ، ولأننا ثانيا نجعل من القديم - باستخدام هذا المنهج - قوة ثرى بها حياتنا الروحية .

واذن ، فلنبذل كل ما فى استطاعتنا من جهد لكى نحترم المنطق الداخلى ، والظروف الخاصة ، للنص القديم . ولكن لنتذكر خلال ذلك كله أننا محدثون نعالج نصا قديما ، ولنعترف بذلك عن وعى وبلا خجل . اذ أن مثل هذا الاعتراف ، حين يكون متعلقا بأمر لا مفر منه ، أو بظاهرة تحتمها طبائع الأشياء ، أفضل بكثير من الترفع والانكار ، والاصرار على منح أنفسنا قدرة لا سبيل لنا الى اكتسابها .



ان ما قلناه حتى الآن يصدق على كل نص قديم تداولته أيدي الشراح فى عصور مختلفة . غير أن محاورة « الجمهورية » لأفلاطون تتميز ، من بين النصوص القديمة ، بخصائص فريدة تؤدى - فى حالتها الخاصة - الى زيادة الموقف تعقيدا . فهذه المحاورة ليست مجرد نص قديم فحسب ، وانما هى تراث كامل . انها قد اندمجت فى الحضارة الغربية ، واصبحت دعامة أساسية من دعائمها ، الى حد لم يعد من السهل معه أن يتناولها المرء بالدراسة بوصفها نصا مستقلا ، اذ أنه سيجد نفسه حتما يواجه مشكلة التراث الغربى الفكرى كله وهو يحلل هذا النص

الواحد • ويزداد الأمر تعقدا إذا وضعنا فى اعتبارنا حقيقة أخرى ،
هى مدى سيطرة الحضارة الغربية على العالم الحديث - وهى سيطرة
تعبّر عن أمر واقع ، بغض النظر عن كونها مقبولة أو مكروهة • ففى هذه
الحالة يتضح لنا أن قدرا غير قليل من تعاليم « الجمهورية » قد تغلغل فى
حياة الانسان منذ عصور طويلة الى حد يصعب معه الوقوف ازاء هذا
النص موقف النقد الواضح ، الا اذا كنا على استعداد لنقد تراث حضارى
كامل ، قد نكون نحن أنفسنا متثرين به الى حد غير قليل •

ومن المؤكد أن من أهم العوامل التى ساعدت على اندماج الأفلاطونية،
كما تتمثل فى محاورة « الجمهورية » خاصة ، فى التراث الغربى بأكمله ،
سهولة التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية ، ولا سيما فى المسيحية - حتى
أن بعض المفكرين تصوروا أفلاطون « مسيحيا قبل المسيح » • ومعنى
ذلك أن الحدود الفاصلة بين الأفلاطونية وبين التعاليم الدينية أصبحت
غير واضحة على الإطلاق • وكان من نتيجة هذا الاندماج أن اكتسبت
الأفلاطونية نوعا من « القداسة » وأحييت شخصية أفلاطون ذاتها بهالة
من التبجيل والتوقير ، وأسقطت عليها ألوان من المشاعر والانفعالات
الدينية •

على أن البحث النزيه كفىل بأن يقنع الكثيرين بأن صفة « أفلاطون
الالهى » ليست الا أسطورة نسجت خلال تاريخ طويل من التفكير المغرض •
فالارتباط - العقلى والنفسى - بين أفلاطون وبين الأديان قد أدى بالشرح
الى تصويره فى صورة الانسان القديس ، والمفكر الذى لا يمكن أن يزل •
وترتب على ذلك أن كانت تبذل محاولات دائمة لتبرير كل خطأ يقع فيه ،
سواء فى مجال التفكير النظرى وفى المجال العلمى • ولا جدال فى أنه
مما يزيد التفسير تعقيدا أن يبداه المفسر وفى ذهنه أن أفلاطون لا يمكن أن
يرتكب أى خطأ ، فيعمل على تأويل العبارات الواضحة وقلب المعانى
الظاهرة على النحو الكفىل بالاحتفاظ لأفلاطون بهالة القداسة المحيطة به •

ومن الحقائق الواضحة أن الايمان المفرط بمفكر من المفكرين أو بنص
من النصوص يخفى عن الاعين كثيرا من العيوب التى كان من الممكن أن
تظهر واضحة لولا هذا الايمان • وعندما يكون النص قديما قدم محاورات
أفلاطون ، ومتاصلا فى أذهان الناس تاصل محاورة « الجمهورية » على
التخصيص ، فإن ادراك العيوب يزداد صعوبة الى حد بعيد ، كما أن
التنبية الى هذه العيوب يعد - فى الأوساط التى يسودها الايمان بهذا

النص - مخاطرة لا تحمد عقباها • ومع ذلك فقد وجد أفلاطون من آن
آخر من ينبهون الى عيوبه ، ومن يتحملون مسئولية الوقوف في وجه
سلطته الطاغية • وبلغ الأمر ببعض هؤلاء حد تصيد الأخطاء في كتاباته
وتجاهل كل عنصر ايجابي فيها، حتى أن مؤرخ العلم الكبير «جورج سارتون»
بعد أن قارن بين المذائح الزائفة التي ظلت تكال لأفلاطون ، والاقتراءات
الباطلة التي دأب المفكرون الغربيون على توجيهها الى فيلسوف نزيه
مثل ابن رشد ، يدعونا الى أن نعامل أفلاطون كما أراد أفلاطون ذاته أن
نعامل الشاعر هوميروس : فتكل رأسه بالغار ، ونطرده من الدولة : (١)

ولكننا لا نود أن نذهب في انتقاد أفلاطون الى حد الدعوة الى طرده
من الدولة ، لسبب بسيط هو أنه اذا كانت الدولة المقصودة هي دولة
الفلسفة ، فإن نفوذ أفلاطون فيها اقوى من أن يتمكن احد من طرده ،
بل أن دعائم هذه الدولة ذاتها قد شيدت على أكتافه - وهي حقيقة
لا سبيل الى انكارها حتى لو كنا نؤمن بأن هذه الدعائم مختلة أو بانها
شوهدت البناء بأكمله •

واذن فأفلاطون وجد في عالم الفلسفة ليبقى • غير أن الصورة التي
ينبغي أن تكونها عنه ينبغي أن تكون صورة مفكر لا قديس - بل صورة
مفكر وقع في أخطاء نظرية وعملية كثيرة ، وكان مسئولاً الى حد بعيد عن
كثير من الاتهامات التي توجه الى الفلسفة ، والتي تسبب الى سمعتها في
أذهان غير المشتغلين بها ولا سيما العلماء ، وسوف نحاول في هذه الدراسة
أن نعرض أفلاطون - من خلال محاورته الرئيسية - في هذه
الصورة المزدوجة : صورة الفيلسوف الكبير الرائد من جهة ، وصورة
المفكر الانسان الذي وقع في أخطاء منها ما يمكن أن يغتفر ، ومنها ما زالت
الفلسفة ، وربما الحضارة البشرية بأسرها ، تعاني منه حتى اليوم •

George Sarton : A History of Science, Harvard University Press.

(١)

1959, P. 427.

اللحظة التاريخية لمحاورة الجمهورية

تنطوي دراسة أى نص على ثلاثة عناصر : المؤلف ، والعصر الذى عاش فيه ، والكتاب أو النص نفسه . ولما كانت دراستنا هذه تتركز على محاورة الجمهورية ، أى أن الاهتمام الأكبر فيها ينصب على النص نفسه ، فإن الواجب يقضى علينا بأن نخصص أول فصولها للعنصرين الأولين ، وهما الكاتب وعصره ، إذ أن هذين العنصرين لا ينفصلان : فقد تأثر أفلاطون - ككل كاتب عظيم ، بعصره وأثر فيه ، وانعكس ذلك فى كتاباته ، ولا سيما « الجمهورية » بوضوح كامل . على أن هدفنا فى هذا الفصل ليس التوسع فى تقديم معلومات تاريخية أو « بيوجرافية » عن أفلاطون وعصره ، وإنما هو وضع الإطار الملائم للمحاورة التى نحن بصدد بحثها . ومعنى ذلك أننا سنقتصر على تقديم العوامل التى كان لها تأثير مباشر فى إعطاء هذه المحاورة طابعها المميز، والتى تعين القارئ على فهم هذا الطابع . وعلى الرغم من أن أى بحث دقيق لمثل هذه العوامل لابد أن يكشف عن عدد لا حصر له منها ، فإننا نستطيع تصنيف هذه الكثرة الى أربعة عوامل رئيسية ، تضافرت معا على تحديد الطابع العام لمحاورة الجمهورية : هى العامل الفلسفى ، والعامل التاريخى السياسى ، والعامل العائلى ، والعامل الشخصى .

١ - العامل الفلسفى : (*)

يكاد اجماع مؤرخى الفلسفة اليونانية ينعقد على أن الفكر اليونانى السابق على عهد أفلاطون كان يسير فى تيارين رئيسيين أحدهما يؤدى الى فلسفة ذات طابع صوفى انفعالى ، والآخر - على كثرة تشعباته - ينطوى على أول بذور التفكير العلمى والنزعة التجريبية . فهناك من جهة

(*) سيعرض تأثير سقراط فى فكر أفلاطون طوال اجراء هذه « الدراسة » ، إذ لا يمكن معالجة هذا التأثير الأساسى فى حيز محدود .

ذلك التيار الفيثاغوري ، الذي امتد الى المدرسة الايلية عند زينون وبامنيديس ، والذي تأثر به سقراط تأثرا عميقا - وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الآلى الذى مهد له الطبيعيون الأولون ، وبلغ قمته فى فلسفة ديمقريطس وليوقيبوس . وربما أثر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحو آخر ، فجعلوه تقابلا بين فكرة التغير الدائم ممثلة فى هرقليطس ، وبين فلسفة الثبات ممثلة فى بارمنيديس . ولكن سواء اكانت هذه وجهة نظرنا أم تلك ، فلا جدال فى أن الفلسفة اليونانية ، قبل عصر أفلاطون ، كانت قد نمت خلال الفترة الوجدية التى انقضت منذ ظهورها ، وهى فترة لا تتجاوز مائتى عام ، الى الحد الذى يسمح لنا بأن نميز فيها تيارين متضادين واضحين كل التوضوح .

على أنه اذا كان اتفاق المؤرخين منعقدا على وجود هذين التيارين المتميزين ، فلا يوجد بينهم مثل هذا الاتفاق على تحديد التيار الذى كان هو الأقوى تأثيرا فى أفلاطون ، أو الذى تعد فلسفة أفلاطون تنويعا له . مثال ذلك أن واحدا من أكبر أساتذة الفلسفة اليونانية المعاصرين ، وهو « بيير ماكسيم شول » ، يذهب الى أن أفلاطون قد تأثر بهذين التيارين معا ، وعرف كيف يجمع بينهما . « فلم يعرف العصر اليونانى القديم روحا قادرة على الجمع - على نحو ما فعل أفلاطون - بين أدق سمات العلم ، وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال » (١) . ومع ذلك فإن التيار العلمى لم يؤثر فى أفلاطون الا فى اتجاهه الرياضى فحسب ، أما العلم التجريبى فكان يبدى له أشد الاحتقار ، حتى أنه عاب على بعض أصدقائه من علماء الهندسة استعانتهم فى فهم بعض المشكلات الهندسية بأدوات أو أشكال محسوسة ، بدلا من أن يقتصروا على الأمور غير الملموسة . بل أن كثيرا من الباحثين - كما سنرى - فيما بعد - يؤكدون أن التراث السقراطى الأفلاطونى كان مسئولا الى حد بعيد عن واد الاتجاه العلمى فى التفكير اليونانى وهو لم يزل فى مهده ، وبالتالي عن تأخير نهضة العلم التجريبى قرابة ألفى عام .

وفى اعتقادى أن أقوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير أفلاطون هو ذلك التيار الصوفى الانفعالى الذى أشرنا اليه من قبل ، مقترنا بالاتجاه الذى يدافع عن فكرة الثبات فى مقابل التغير ، والوحدة فى مقابل الكثرة أو التعدد . وهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع

(١) Pierre-Maxime Schuhl : Essai sur la formation de la pensée greque, 2ème édition, Paris (P.U.F.), 1949, p. 381.

الى أصول شرقية قديمة ، نرى أن أفلاطون كان من أقوى العوامل التي ساعدت على ادخال العناصر الشرقية فى الفكر اليونانى ، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد - وبعبارة أخرى ، كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفى يكذب أسطورة الانبثاق التلقائى للفلسفة اليونانية ، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذى لا ينقطع بين حضارات الانسان وعصور تفكيره .

ولقد وصف « سارتون » أهمية هذه المؤثرات الشرقية بقوله « كانت المؤثرات الشرقية هى التى دفعت الحضارة اليونانية الى الظهور وساعدت على نموها . فالحكمة اليونانية قد تربت فى مهد شرقى ، وظلت طوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التى تتلقاها من أصدقائها أو أعدائها الأجانب » (١) . وهو يرى ، فى حالة أفلاطون على التخصيص ، أن صلاته ببلاد ما بين النهرين كانت غير مباشرة ، أما بلاد الفرس فلا بد أنه عرفها لأن اليونان كانت فى حالة حرب مستمرة معها - ومن الجائز أن الثنائية التى تتمثل فى كتابات أفلاطون المتأخرة ترجع الى أصل فارسى . بل إن المؤثرات الهندية ربما كانت قد تحكمت الى حد ما فى تفكير أفلاطون ، لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين تعاليم عقيدة الفيدانتا - كالقول مثلا أن العالم الظاهر خداع ، وأن العالم الحقيقى هو غير المنظور . ولكن هذه كلها أمور لا يمكن الجزم بها ، أما الأمر الذى يكاد يكون مؤكدا ، فهو تأثير أفلاطون بالحضارة والفكر المصرى القديم . « فقد قام أفلاطون برحلة الى مصر ، زار فيها الآثار الرائعة ، واكتسب معرفة بعلمها وعقيدتها وعاداتها . واتضح له أن الحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة اليونان ، وأعرب عن رأيه هذا بوضوح فى محاوره طيماوس ، فى صورة حديث بين سولون وبين كاهن مصرى طاعن فى السن ، إذ قال كاهن سايس : يا سولون ، يا سولون ، أنتم أيها اليونانيون أطفال دائما ، فليس ثمة شئ اسمه يونانى قديم : فسأله سولون : ماذا تعنى بقولك هذا ؟ فأجاب الكاهن : انكم جميعا صغار فى أرواحكم ، إذ ليس فى أرواحكم هذه عقيدة واحدة قديمة مستمدة من تراث غابر ، ولا علم واحد قديم العهد » . ويعلق سارتون على هذه الحادثة التى وردت فى محاوره طيماوس بقوله : « وهكذا عامل الكاهن العجوز زائره اليونانى الشهير بطريقة مشابهة للطريقة التى يعامل بها المضيفون الأوروبيون اليوم زوارهم الأمريكيين » (٢) !

(١) Sarton, op. cit., p. 400.

(٢) T. Gomperz : Greek Thinkers (Eng. Trans.), London, (Reprinted 1955), Vol. II, p. 25.6

على أن تثر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن فى كل الأحوال مباشرا ، بل ان القدر الاكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت فى واقع الأمر جسرا هائلا بين التفكير الشرقى والتفكير الغربى ، هى الفيثاغورية . والمعروف عن الفيثاغورية أنها فلسفة نجعل للرياضيات مكانة كونية . أى أنها تفسر العالم كله تفسيراً رياضياً ، وتحول العناصر الرياضية الى كيانات ومبادئ تفسير ميتافيزيقية . ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح فى نظرية أفلاطون الى الرياضيات ، بل فى نظريته العامة الى العالم ، وفى نظرية المثل ذاتها .

غير أن الأمر الذى لا يظهر بمثل هذا الوضوح ، هو تأثير الفيثاغورية ، من حيث هى طريقة فى الحياة ومذهب فى السياسة ، فى تفكير أفلاطون وطريقة سلوكه . وإذا أردنا أن نلخص هذا التأثير فلن نجد فى هذا الصدد خيراً مما كتبه « السير ارنست باركر » . فهو يشير الى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية ، ونظرتهم اليها على أنها نوع من الانسجام ، وهى فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد . كذلك وضع بعض الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد نظرية مؤداها أن للحكمة حقاً الهيا فى أن تسود وتحكم - وهى نظرية يجوز أنها أثرت فى فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون . وهناك روايات عن محاولات قام بها فيثاغورس لكى يخرج فكرته هذه الى حيز التنفيذ ، وعن جماعة من الفيثاغوريين مؤلفة من ثمانمائة فرد ، تدربوا فى مدينة « كروتون » Croton على الفلسفة بطريقة مشابهة « للحراس » عند أفلاطون ، وحكموا الدولة على أساس فلسفتهم . على أن الأمر الذى كان لفيتاغورس فيه تأثيره الحقيقى فى أفلاطون هو أنه كون جمعية أو طائفة ، وعلم أعضائها « طريقاً فى الحياة » . فهو أول من جعل من الفلسفة تعاليم تلقن لطائفة من الأتباع . وقد كان لطائفته هذه دور فى الأحداث السياسية ، ويقال أنها كانت تنحاز فى السياسة الى الجانب الأرستقراطى . وكانت القاعدة التى يفرضها فيثاغورس على أتباعه هى التطهر بممارسة الطب - أى باتباع نظام صارم فى التغذية وفى الرياضة البدنية - وبدراسة الموسيقى ، التى تتضمن عناصر فلسفية ورياضية الى جانب دراسة الانغام . وكذلك كان فيثاغورس يقسم الناس الى ثلاث طبقات : هم محبو الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الكسب . وفى كل العناصر السابقة نلمس تأثيراً واضحاً للفيثاغوريين فى أفلاطون ، إذ أن فكرة تطبيق الفلسفة فى السياسة ، وتكوين نظام سياسى تتبع فيه التعاليم الفلسفية ، والتربية عن طريق العناية بالجسم وبالروح - أى الرياضة البدنية والموسيقى - كل هذه عناصر رئيسية فى جمهورية

أفلاطون • أما التقسيم الثلاثي للطبقات ، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له ، مما يبرز قول السير أرنست باركر : « يمكن القول ان الاطار والدعامة الكاملة لمحاورة انجهمورية ، اللذين يتوقفان على تحليل الدولة الى طبقات ثلاث والنفس الى اجزاء ثلاثة ، كان فيثاغوريا » (١) •

٢ - العامل السياسي والتاريخي :

كانت اثينا ، قبيل الفترة التي عاشها أفلاطون ، وأثناء حياته ، تمر بعهد من الصراع الداخلي والخارجي لا يكاد يكون له في تاريخها نظير • ولا مفر لنا من أن نلم بطرف من هذا الصراع ، لأنه كان بدوره اطارا تحدثت في داخله معالم محاورة « الجمهورية » ، فضلا على أن عناصر كثيرة في هذه المحاورة لا تفهم الا من خلال سياق الأحداث السياسية والتاريخية التي مرت بها اليونان في ذلك العهد •

فعلى الصعيد الداخلي ، كانت اثينا قد تخولت في القرن الخامس قبل الميلاد الى مدينة لها كل مقومات الدولة • ولكن على نطاق ضيق بالطبع • اذ كانت فترة الحياة القبلية قد انتهت ، وحل محلها وعى مدنى سياسى لدى المواطنين ، الذين كان لكل منهم دوره في الحياة السياسية للمدينة • وكانت الأحوال الاقتصادية قد نهضت الى حد يسمح بتجاوز حياة الرعى والزراعة البدائية التي سادت في عهد هوميروس ، وتعدّد بناء الدولة بحيث كان فيها جهاز كامل من المشغغلين بالأمور السياسية والادارية ، وأصبح للتجارة والمعاملات التجارية دور هام في حياة المجتمع ، كما كانت هناك صناعة تشتمل على حرف يدوية متقدمة ، وعلى التعدين - وبالاختصار ، فقد كانت اثينا دولة اختلفت فيها مظاهر الحياة البدائية البسيطة التي كانت تتميز بها في عصر هوميروس •

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر « بركليز » : فقد كان ذلك عصرا خلاقا في ميادين الفنون جميعا ، كالعمارة والشعر والدراما ، وكذلك في ميدان البحث العلمى والدراسات التاريخية - وقبل هؤلاء جميعا ، في ميدان الفكر الفلسفى • وكان النظام الديمقراطي السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق : فقد كان الحكم بالتمثيل المباشر الذى يتم بالاقتراع ،

Sir Ernest Barker : Greek Political Theory, London (University (١)
Paperbacks), 1960. pp. 5 — 56.

وكان للمواطنين العاديين الدور الرئيسى فيه ، وكذلك فى مناصب القضاء والادارة . ومن هنا كان لبركليز أن يفخر بأنه جعل من أثينا مدرسة لليونان (١) .

ومع ذلك يبدو أن روح التمدين والحضارة قد طغت ، فى أثينا ، على الروح العسكرية التى كانت قد بلغت قممتها فى الحرب ضد الفرس خلال القرن السابق . وفى الوقت ذاته كانت مدينة اسبرطة تدعم نظمها العسكرية وتركز جهودها فى الميدان الحربى ، فكان طبيعيا أن يكتب لها النصر على أثينا فى تلك الحرب الطويلة (الحرب البلوبنيزية) التى قامت بينهما فى أواخر القرن الخامس (من عام ٤٣١ الى ٤٠٤) . ولقد كان انهيار أثينا أمام قوة اسبرطة كارثة كبرى شهدتها أفلاطون وهو فى الثالثة والعشرين من عمره ، وعانها قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه . وكان لهذه الكارثة تأثير كبير فى تشكيل عقلية أفلاطون ، وفى تحديد اتجاهاته التى تمثلت بوضوح فى محاوره الجمهورية .

فقد أفقدته تلك الحرب الثقة فى الديمقراطية . ولم يكن الانهيار العسكرى للنظام الديمقراطى هو وحده السبب فى تحامل أفلاطون عليه ، بل أن فترة الحرب ذاتها قد شهدت صراعا داخليا بين القوى الديمقراطية والقوى الالىجاركية ، أى بين الأغنياء والفقراء ، وانحازت أسرة أفلاطون - كما سنرى فيما بعد - الى صف الالىجاركية انحيازاً واضحاً ، وكان من أفرادها من تزعم انقلابات داخلية أطاحت بالنظام الديمقراطى وأحلت محله « حكم الثلاثين » . غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوئ النظام الديمقراطى السابق تتوارى الى جانب الطغيان الجديد . وعلى الرغم من أن أفلاطون ذاته قد أعرب عن خيبة أمله فى الحكم الجدد ، فإن ارتباطاته بهم كانت أقوى من أن تسمح له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية ، أو بمهاجمة الالىجاركية من حيث هى نظام فى الحكم . وهكذا ظل هذان العنصران - كراهية الديمقراطية والميل الى الأرستقراطية أو الالىجاركية - ملازمين لتفكيره على الدوام ، وكانا واضحين فى محاوره الجمهورية كل الوضوح .

على أن أهم نتائج هزيمة أثينا فى الحرب البلوبنيزية ، بالنسبة الى أفلاطون ، كانت إعجابه بالنظام السائد فى الدولة المنتصرة ، وهى اسبرطة .

(١) M. Cary and T.J. Haarhoff : Life and Thought in the Greek and Roman World, London (University Paperbacks), 1961, p. 40.

ولابد لنا من أن نتحدث بشيء من التفصيل عن هذا النظام ، إذ أن كثيرا من عناصره قد تكررت بحذاقها في المدينة المثلى كما رسم أفلاطون ملامحها في هذه المحاوره .

كانت اسبرطة متخلفة عن اثينا في ميدان الحياة الثقافية الى حد كبير ، ولكنها كانت متفوقة عليها عسكريا . وأغلب الظن ان احتفاظها بعناصر بدائية كثيرة هو الذى أملى عليها فرض نظام عسكري على المواطنين ، يكفل جعلهم محاربين أشداء يدافعون عن مجتمعهم ضد أى عدوان خارجى . وترتب على ذلك أنه ، على الرغم من التخلف الثقافى الكبير الذى كانت اسبرطة تعاني منه . فقد كان يسودها نظام تربوى دقيق وصارم ، تشرف عليه الدولة ، التى كانت وظيفتها الرئيسية فى الواقع هى تنظيم شؤون الحرب وتربية المحاربين . ويصف « باركر » هذا النظام فيقول : « كان الطفل يؤخذ من والديه فى سن السابعة ، ويعهد بتعليمه الى موظف فى الدولة . ولم يكن للأسرة فى اسبرطة رأى فى تعليم أفرادها ، بل كانت الدولة هى كل شيء . وكان الشباب يوضعون فى « بيوت » ، تحت اشراف « رائد » ، ويدربون . . . تدريبا رياضيا عنيفا ، يعدمهم للحرب . . . وكانت النساء ، شأنهن شأن الرجال ، يخضعن - ولكن بدرجة أقل - لمقتضيات النظام الصارم : فكانت حياة الأسرة خاضعة لمطالبه ، ولم يكن للبيت العائلى مكان فى أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أية حياة زوجية مشتركة ، ويترك الأبناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المبكرة . كذلك فان نظام الملكية فى اسبرطة ، شأنه شأن الأسرة ، كان يلائم حاجات النظام العسكرى . فقد كان المواطنون طائفة أرستقراطية ، تعيش على اقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضعون لهم ، على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية ، ومن هنا كان فى استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذى تفرضه الدولة » (١) .

ولا حاجة بنا الى اجراء مقارنة بين هذه العناصر التى تميزت بها الحياة فى اسبرطة ، وبين العناصر المناظرة لها فى الدولة المثلى عند أفلاطون ، كما ترسم محاوره « الجمهورية » ملامحها العامة ، إذ أن التشابه بين الطرفين أوضح من أن يحتاج الى اشارة خاصة . فالأقلية الحاكمة عند أفلاطون لا تتمتع بدورها بملكية خاصة ، والنشاط التجارى والصناعى والحرفى عنده يترك لطبقة الحكوميين ، على حين تكتفى طبقة

(١) E. Barker : op. cit., pp. 213 — 214

الحكام بمزاولة النشاط العسكرى من جهة ، والنشاط الفلسفى من جهة أخرى (وهذا النشاط الأخير لم يكن له بالطبع وجود واضح فى اسبرطة ، ولكنه كان ضروريا عند أفلاطون ، الذى كان أثينا قبل كل شيء !) ونظام تربية الأطفال والشباب ، والحياة المشتركة للبالغين ، والمساواة بين الجنسين، كل هذه أمور تبدو غريبة غير مألوفة فى محاوره « الجمهورية » ، ولكنها كانت ترجع الى قواعد ونظم مارسها الاسبرطيون منذ عهد بعيد .

ولقد اعتقد أفلاطون أن نظام التربية هذا ، الذى كان متبعا فى اسبرطة ، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين - وهو تشريع معروف باسم تشريع « لوكورجوس Lycurgus » ، ومن هنا أراد فى مدينته الفاضلة أن يضع قانونا أو تشريعا مماثلا ، وأن يفرض نظم التربية التى دعا اليها بقانون . ولكن « ييجر » يؤكد أن هذا التشريع لم يفرض فى اسبرطة دفعة واحدة على الإطلاق ، وإنما كان تطورا بطيئا للتراث الاسبرطى ، نشأ عن الظروف الخاصة التى مرت بها هذه المدينة طوال تاريخها . فلم يفرض أحد على الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة فى المعسكرات ، والأكل على موائد مشتركة ، والتعليم المشترك بين الجنسين والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين أرباب الصناعة والزراع (١) . ولم يطبق أى مبدأ من هذه المبادئ ، فى اسبرطة ، بوصفه تحقيقا لمثل فلسفى أعلى ، فإذا كان أفلاطون قد دعا فى « الجمهورية » الى وضع مثل هذا النظام فى التربية نتيجة لتشريع تفرضه الدولة ، أو تطبيقا لمبادئ فلسفية نظرية معينة ، وإذا كان قد قال برأيه هذا قياسا على ما كان حادثا فى اسبرطة ، فلا شك فى أنه كان فى ذلك واهما : إذ أن نظام الحياة والتربية السائد فى اسبرطة كان نظاما تلقائيا أملتة ظروف معينة مر بها المجتمع نفسه تدريجيا ، ولم يضعه لهذا المجتمع حاكم أو فيلسوف . وأغلب الظن أن أى نظام ينطوى على تغيير أساسى فى حياة الناس ، ويفرض بتشريع مفاجئ أو بنظرية فلسفية شاملة ، لابد أن يكون مصيره الاخفاق .

٣ - العامل العائلى :

لست أشك فى أن القارئ ، بعد أن تبين له عمق التشابه بين الدولة المثلى كما دعا اليها أفلاطون ، وبين النظم التى كانت مطبقة بالفعل فى

(١) Werner Jaeger : *Paideia : The Ideals of Greek Culture* (Trans. by Gilbert Highet), New York, Oxford U.P., 1945, Vol. I, p. 83.

اسبيرطة ، قد تملكه العجب ، وأخذ يتساءل : كيف يجوز لفيلسوف من مستوى أفلاطون أن يتأثر بدولة أجنبية الى هذا الحد ، على أساس تفوقها العسكري وحده ؟ وكيف يتحمس لها الى هذا الحد ، مع انها قد هزمت بلده وانزلت مواطنيه ؟ مثل هذا السؤال ، فى رأى ، له ما يبرره تماما . فلا يكفى أبدا أن تكون اسبيرطة قد هزمت أثينا لكى يجعل أفلاطون نفسه داعية لنظمها فى بلده ، بل ان الأمر كان ينبغى أن يكون على عكس ذلك ، لسببين : أولهما أن معيار السمو الحقيقى فى نظره ، بوصفه فيلسوفا ، هو علو المكانة ، لا فى الميدان الحربى ، بل فى ميدان الفكر والثقافة ، وهو أمر كانت أثينا تتفوق فيه تفوقا لا نظير له . وثانيهما أن الإعجاب بالدولة الغازية ينطوى ضمنا على نوع من الخيانة للوطن ، تتمثل فى الدعوة الى تطبيق مبادئ الغزاة عليه . فكيف إذن تعلق أفلاطون بالمثل العليا الاسبرطية على الرغم من كل هذه الظروف ؟ لا شك فى أن هناك عاملا آخر كان له دور هام فى هذا الصدد . وهذا العامل هو ارتباطات أفلاطون العائلية .

ينتسب أفلاطون ، من ناحية أبية (أريستون) الى كودروس Codrus آخر ملوك أثينا . كذلك تنتمى أمه (بركتيونى) Perictione الى أسرة عريقة تغنى بأمجادها المشرع اليونانى العظيم سلون ، الذى كان بدوره منتما اليها . ولقد كان أفلاطون بدوره حريصا على تمجيد أسرته ، إذ أن المتحدثين الرئيسيين مع سقراط ، فى محاوراة الجمهورية ، أعنى جلوكون وأديمانتوس ، هما أخواه . كذلك ألف محاورتين أطلق على أحدهما اسم خاله « خارميدس Charmindes » وعلى الأخرى اسم « كريتياس Critias » ، وهو عم أمه . ولقد كانت أسرة أفلاطون والطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها ، لا تخفى سخطها على الدستور الديمقراطى الذى كان سائدا فى أثينا خلال الفترة التى نشأ فيها أفلاطون . وكان بعض اقاربه ، ولا سيما خارميدس وكريتياس ، من بين المتحدثين باسم الحزب الارستقراطى (١) (أو الاليجاركى) . وأدى انتصار اسبيرطة واذلالها لأثينا الى اعتلاء هذا الحزب الارستقراطى منصة الحكم (وكان ذلك فى نظر الكثيرين عملا من أعمال الخيانة) فأساء أفراد استغلال سلطتهم الى أبعد حد ، وتكونت منهم حكومة « الثلاثين » ، التى يرأسها كريتياس نفسه ، والتى ارتكبت من

(١) F. Zeller : Plato and the Older Academy (Eng. Trans.), N.Y., (Russell and Russell), 1962, p. 7.

الفظائع ما جعل خصوم الديمقراطية أنفسهم يترحمون على عهدها
وهكذا أصبح كريتياس من الشخصيات المكروهة بحق في التاريخ
اليوناني . وقد انتهت حياته ، وكذلك حياة خارميدس ، بنفس العنف
الذي اتخذوا منه منهجا لسياستهما ، اذ قتلوا عند نهاية الحرب
الاهلية (في عام ٤٠٣) .

ولقد اعترف أفلاطون ذاته - رغم اعجابه بأقربائه هؤلاء - بأن
سياساتهم كانت مخيبة للآمال ، وبأنه رفض الاشتراك معهم في إدارة
شئون الدولة عندما طلبوا اليه ذلك . ومع ذلك فلا بد أن أفلاطون قد
حزن على أصدقائه وأقربائه هؤلاء عند مقتلهم ، وازداد سخطا على
الحكومة الديمقراطية التي حلت محلهم بعد أن انقلب نظام حكمهم على
النحو الذي أشرنا اليه من قبل (١) .

وإن فقد كان لدى أفلاطون ارتباطات حقيقية بمجموعة من أكبر
الطغاة الذين حكموا أثينا ونشروا فيها الرعب على أثر انتهاء الحرب
البلوبنيزية . بل لقد كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بتلك الشخصية الغريبة
التي كان لها دور كبير في أحداث تلك الفترة - شخصية « القبيادس
Alcibiades » (الذي سميت باسمه محاورة أخرى ، وكان من
الشخصيات الهامة في محاورة « المأدبة ») . فقد كان القبيادس مزيجا
فريدا من الذكاء والدهاء والانتهازية ، استطاع أن يصل الى قمة الحكم
في بلاده ، ويرأس جيوشها ، ويتفاوض سرا في الوقت ذاته مع أعدائها ،
حتى عبت خيانتته من أهم أسباب الهزيمة .

كل هؤلاء إذن كانوا أصدقاء أفلاطون وخلصاءه في فترة شبابه ،
وقد مجدهم في بعض المحاورات الأولى التي تختفي فيها فظائعهم وراء
قناع من الرقة والهدوء والذكاء أفلح أفلاطون - ببراعته الفنية - في
إخفاء وجوههم الحقيقية وراءه . ومن الجائز جدا أن الرابطة التي
كانت تجمع بينهم هي تتلمذهم جميعا على سقراط . ولسنا نود أن نتحدث
طويلا عن سقراط ، وما انتهى اليه أمره نتيجة لاتصاله بهؤلاء الشباب ،
ولكن من الجائز جدا أن الديمقراطية ، التي عادت الى الحكم بعد
القضاء على الطغاة ، وعلى كريتياس وخارميدس بوجه خاص ، لم
تغتفر لسقراط أنه كان أستاذا ومعلما وموجها لهذه المجموعة من الطغاة
والخونة . وعندما اتهمته الديمقراطية التي عادت الى الحكم بعد القضاء
على الانقلاب الاليجاركى ، بتهمة إفساد عقول الشباب ، وتولى « انيتوس

T. Gomperz : The Greek Thinkers.. Vol. II, p. 252.

(١)

Anytus « نفسه (الذى عاد من منفاه الى الحكم بعد هزيمة « الثلاثين » توجيه هذا الاتهام الى سقراط ، كان من الواضح أن المقصود « بالشباب » فى هذه الحالة ليس أى شباب على الاطلاق ، وانما أولئك الذين عانت منهم أثينا الأمرين ، والذين كان لديهم من الثروة والفراغ ما يتيح لهم قضاء أكبر وقت فى صحبة فيلسوف أثينا الكبير ، صحيح أن هؤلاء لم يكونوا وحدهم تلاميذ سقراط ، ولكن لابد انهم ، بحكم ظروفهم الخاصة ، كانوا أقدر الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف والاشتركت فى محاوراته التى لا تنتهى - أما أنصار الديمقراطية ، وهم فى الغالب من الفقراء ، فمن أين يأتون بالفراغ الذى يتيح لهم ممارسة الفلسفة ؟

هذا ، على الأرجح ، هو السبب الحقيقى فى ادانة الديمقراطية الأثينية لسقراط - وهو بطبيعة الحال سبب يختلف تماما عن تلك الصورة التى قدمها اليها أفلاطون فى محاوراته ، والتى يتجلى فيها سقراط شهيدا للحكمة المتزنة الهادئة ، يقف فى ثبات ازاء غوغائية الديمقراطيين الهوجاء . ذلك لأن موت سقراط يبدو ، فى رواية أفلاطون ، عملا أخرق لم يكن له داع ، على حين أنه تبعاً لهذا التفسير يغدو أمراً له مقدماته وأسبابه الضرورية . ومن الجائز جداً أن سقراط لم يكن هو المسئول عن تصرفات كريتياس وخارميدس والقيبادس ، ولكن الارتباط بينه وبينهم قد جنى عليه . وعلى أية حال فقد أخذ بعض مؤرخى الفلسفة ، ممن لا يقبلون تفسير موت سقراط بأنه تصرف أخرق لنظام ديمقراطى لا يقدر الحكمة أو الفلسفة ، بتفسير قريب من هذا ، ورأوا أن هذه هى الوسيلة الوحيدة لكى تكون واقعة الحكم باعدام سقراط فى ظل الديمقراطية الأثينية أمراً يقبله العقل (١) .

وعلى أية حال فقد كان موت سقراط على يد الديمقراطية الأثينية ، بالإضافة الى مقتل قريبين له وعدد من أصدقائه المقربين اليه ، من أهم العوامل التى أدت الى توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينية ، وتقوية الجذور الأليجاركية التى كانت متأصلة فيه من قبل بحكم انتمائه الى أسرة ارستقراطية . فهل يكون

(١) انظر مثلا : A. Boyce Gibson : «Should Philosophers be Kings ?»
Melbourne University Press, 1939 pp. 24 — 28.

وانظر ايضا كتاب :
A.D. Winspear and T. Silverberg : «Who was Socrates?»
N.Y., (Russell and Russell) 1960.

وقد خصص المؤلفان هذا الكتاب بأكمله للدفاع عن وجهة النظر هذه .

من المستغرب بعد هذا أن يقترب مثله الأعلى في التربية والسياسة الى هذا الحد من النظم السائدة في اسبرطة ؟

٤ - تجارب أفلاطون الشخصية :

عاش أفلاطون ، منذ ولادته (في ٤٢٨/٧) حتى وفاته في سن الثمانين (عام ٣٤٨/٧) حياة نشطة حافلة بالأحداث ، ومليئة بالانتاج أيضا . وليس يعنينا من تفاصيل حياته - التي كان لابد من التحدث عن كثير منها في سياق الكلام عن العوامل الثلاثة السابقة - الا ما كان له تأثير مباشر في أفكاره ، وبخاصة تلك التي تضمنتها محاوره الجمهورية .

فقد شعر أفلاطون - كما قلنا من قبل - بكراهية شديدة للنظام الديمقراطي الاثيني ، وكان من جهة أخرى مؤيدا للحكم الاليجاركى في البداية ، وان كان قد أحس بخيبة الأمل لما لحق هذا الحكم من اخفاق ذريع . وكان موت أستاذه سقراط ضربة شديدة لآماله ، ظهر تأثيرها واضحا في لهجة المرارة التي تحدث بها عن تلك الفترة في رسالتها السابعة (التي يكاد الباحثون في الوقت الحالي يجمعون على صحة نسبتها الى أفلاطون) . ومن الجائز أن أخسر الروابط التي كانت تجمعهم بأثينا قد حلت بعد اعدام سقراط ، كما أن من الجائز أنه اضطر الى الهرب من أثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديمقراطية وتدينه بوصفه عضوا في الجماعة الاليجاركية المعادية لها . وعلى أية حال فقد بدأت مرحلة جديدة من حياة أفلاطون في عام ٣٩٩ ، عندما قام بأسفار دامت اثني عشر عاما ، فزار « ميغارا » ، حيث أقام مع بعض التلاميذ الآخرين لسقراط فترة من الزمن ، كما زار مصر وأخذ عن كهنتها العلوم الرياضية والفلكية ، ثم ارتحل الى قورينا Cyrene ، حيث عرّف الرياضى « ثيودورس » ودرس عليه الفلك والموسيقى ، وانتهى به المطاف ، في هذه الفترة ، الى جنوب ايطاليا ، حيث كانت توجد طائفة فيثاغورية قديمة تعيش في مدينة « تارنتوم Tarentum » ، التي اتخذت منها الفيثاغورية مركزا لنشاطها بعد المذبحة التي اغتيل فيها زعمائها في المقر الأصلي للطائفة (وهو مدينة « كروتون ») .

ولقد كان الحاكم في « تارنتوم » هو الرياضى الفيثاغورى المشهور « أرخوطاس Archytas » ، الذي كان في واقع الأمر حاكما ومعلما

وقائدا عسكريا فى الوقت ذاته • ولاجدال فى أن أفلاطون قد وجد فى « أرخوطاس » أنموذجا تحققت فيه فكرة أثيرة لديه ، وهى الجمع بين قوة العلم والسلطة السياسية • ومن جهة أخرى فقد رحب أرخوطاس بأفلاطون وقدم له كل ما يطلبه من مساعدات •

ولقد كان منافس أرخوطاس فى صقلية هو « ديونيزوس » ، الذى كان محاربا محترفا يستعين بالجيش المرتزقة ، ويهدد جنسوب إيطاليا والبلاد المتحالفة معها • وفى الوقت الذى نزل فيه أفلاطون ضيفا على أرخوطاس ، حوالى عام ٢٨٧ ق.م • ، كانت هناك محاولات لا يجاد صلح أو تحالف بين ديونيزوس وأرخوطاس ، فأوفد الأول رسولا له الى « تارنتوم » ، هو « ديون » ، أحد أقربائه الشبان • وعندما تعرف أفلاطون الى هذا الأمير الشاب فى بلاط أرخوطاس ، توسم فيه استعدادا لتقبل الآراء الفلسفية ، وللجمع بين العلم والسياسة فى آن واحد • وهكذا فإن « ديون » عندما دعا أفلاطون الى سراقوزة ، ليطبق تعاليمه فى السياسة والتربية هناك ، لم يتردد أفلاطون فى انتهاز هذه الفرصة التى كان يحلم بها منذ وقت طويل - فرصة تربية أمير فيلسوف • والواقع أن ظروفه السابقة لم تترك له مجالا للتردد : لقد كان الطريق مسدودا أمامه فى أثينا ، مع أنه - كما قال فى الرسالة السابعة - لم ينقطع عن التفكير فى الطريقة التى يمكن بها اصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة ، وكان طوال الوقت يتحين الفرصة المناسبة للعمل • ويبدو أن قرابته الوثيقة لعدد كبير من الشخصيات السياسية قد خلق لديه منذ البداية شعورا بأنه ليس مفكرا نظريا فحسب ، بل انه صاحب رسالة وداعية الى مبادئ معينة ينبغى عليه أن يكرس حياته للعمل على تطبيقها •

وليس من الممكن أن نجزم أن كان أفلاطون ، عند رحيله الى صقلية ، كان ينوى تطبيق مشروعاته فى التربية الفلسفية والحكم على ديون ، أم على الحاكم الفعلى ، وهو ديونيزوس • فبعض الكتاب يرون أنه كان يهدف الى التأثير فى ديونيزوس نفسه ، أى أن يفرض آراءه عن طريق الحاكم المطلق ، اذا استطاع اقناعه بفلسفته الخاصة (١) • غير أن رأى الأرجح هو أن أفلاطون كان يستهدف ديون ، وهو شقيق زوجة ديونيزوس • فاذا صح هذا فإن معناه أن أفلاطون كان فى قرارة

(١) انظر مثلا F.M. Cornford : The Republic of Plato (Eng. Trans.), Introduction, p. XXIII (Oxford, U.P. 1961).

نفسه يعطف على أية محاولة كان يبذلها ديون لازاحة ديونيزوس عن الساحة .

ولقد كان ديونيزوس في بداية حياته شخصية مغمورة ، ولكنه استطاع الوصول الى الحكم بمساعدة بعض الشخصيات القوية ، وأحاط نفسه بجيش قوى يحميه . وقد تمكن من توسيع ملكه ، فأسس مستعمرات عديدة على شاطئ بحر أيونية ، ووصلت ممتلكاته الى كورسيكا ، وتحالف مع الغاليين . غير أنه كان يفتقر الى الثقافة ولا يقيم لها وزنا . وكان ديون يأمل أن تساعدته تعاليم أفلاطون على أن يظل هو المستشار الأول لديونيزوس ، ويوجهه في الاتجاه الذي يشاء . ومع ذلك فإن ديونيزوس لم يتأثر بهذه التعاليم ، فكان من الطبيعي أن يطلق عليه أفلاطون اسم « الطاغية » . بل إن من المتفق عليه بين الشراح أن وصف الطاغية في الكتاب التاسع من « الجمهورية » قد استلهم من شخصية ديونيزوس . وعلى أية حال فإن الحكم على هذه الشخصية يختلف تبعا لموقف المرء العام من أفكار أفلاطون ، إذ أن من الكتاب من يرون أن ديونيزوس هذا كان حاكما عظيما ، وأن صفة « الطغيان » كانت صفة يطلقها أفلاطون على كل حاكم ذي اتجاه شعبي . أو كن سياسى لابعترف بالأوضاع الثابتة المستقرة ، ويسعى الى تغيير النظم القائمة (١) .

وعلى أية حال فإن رحلة أفلاطون هذه قد باءت بالاخفاق ، ولم يستطع ديونيزوس أن يتقبل تعاليم أفلاطون ، ويقال أنه قد حدثت بينهما مشادة كلامية اتهمه أفلاطون خلالها بالاستبداد (٢) ، فطرده هذا من صقلية ، بعد أن كان قد أوشك على قتله .

ومضى عشرون عاما قبل أن يفكر أفلاطون في القيام برحلة أخرى الى صقلية . في هذه الاثناء كان أفلاطون قد ألف محاوره الجمهورية ، وأنشأ الأكاديمية . وعندما مات ديونيزوس ، وتولى بعده ابنه ديونيزوس الثانى العرش ، وكان عندئذ شابا في السادسة والعشرين ، يفتقر الى الثقافة ، وجد ديون أن الفرصة سانحة للتأثير في الملك الشاب وتلقيه تعاليم أفلاطون ، وسرعان ما عاد أفلاطون الى صقلية ليحقق هذا الهدف ، ومع ذلك فإن العلاقات لم تلبث أن ساءت بين

(١) انظر مثلا الجمهورية ، ٥٨٧ .

G.R. Levy : Plato in Sicily, London (Faber and Faber), (٢)

1956, p. 44.

أفلاطون وديون من جهة ، وبين ديونيزوس الثانى من جهة أخرى ،
اذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعى الى خلعه عن العرش ،
وانتهى به الأمر الى نفي ديون الى ايطاليا ، وترحيل أفلاطون من بعده ،
على الرغم من أن خروج أفلاطون من صقلية فى هذه المرة لم يكن
مقترنا بالعنف ، بل كان مصحوبا بوعود (كاذبة) بأعادة ديون مرة أخرى
الى البلاد .

وعلى أية حال فقد أخذ ديون ، فى منفاه ، يعمل على جمع العناصر
المعادية لديونيزوس ، وطاف بالمدن اليونانية يجند أكبر عدد ممكن من
الرجال لحملة كان يزمع شنّها على ديونيزوس فى صقلية . وكان أكبر
أعوان ديون فى ذلك هم تلاميذ أفلاطون فى الاكاديمية . وقام أفلاطون
برحلته الثالثة والاخيرة الى صقلية لكى يمهد الطريق لصديقه ديون ،
ويساعده على تحقيق أهدافه ، ويحمل ديونيزوس الثانى على استدعائه من
منفاه . ولكن ديونيزوس لم يستمع اليه ، ورفض استدعاء ديون ، وشعر
أفلاطون بحرج موقفه ، فغادر صقلية للمرة الاخيرة دون أن ينجح فى
تحقيق شيء من أهدافه .

ولكن ، اذا كان هذا هو آخر عهد أفلاطون بصقلية ، فان للقصة بقية
تستحق أن تذكر ، لأن لها علاقة مباشرة بتعاليم أفلاطون . فقد نفذ ديون
خطته ، وتمكن من أن يهزم ديونيزوس بمساعدة أعوانه من خريجي
أكاديمية أفلاطون ، وسرعان ما تحول هو ذاته الى طاغية ، فقتل عددا من
أخلص أعوانه ، ولم يمض وقت طويل حتى تآمر عليه تلميذ آخر من تلاميذ
أفلاطون ، هو كاليبوس Callippus ، وقتله بعد أن كان موضع ثقته
الكاملة . (وقد قتل كاليبوس بدوره على يد سياسى كان من قبل فيلسوفا
فيثاغوريا) . وتعود أهمية هذه الحوادث الى الضوء الذى تلقيه على طبيعة
التعاليم التى كانت تلقن فى الاكاديمية : فمما لا شك فيه أن هذه التعاليم
لم تكن فلسفية خالصة ، بل كان للسياسة دور كبير فيها ، وهى على أية
حال لم تكن مثالية بالقدر الذى يوحى به اسم أفلاطون والاكاديمية ،
بدليل مجموعة حوادث الغدر والتآمر والقتل التى تحدثنا عنها من قبل ،
وانتّى لا تعدو أن تكون جزءا من سجل سياسى غير مشرف لكثير من تلاميذ
أفلاطون وأعضاء اكاديميته .

وهكذا فان حياة أفلاطون العملية ، التى بدأت بصحبة عدد من طفاة
النظام الاليجاركى فى أثينا ، كان بعضهم من أقاربه ، قد أسدل عليها
الستار بمجموعة من الانقلابات والمؤمرات التى قام بها عدد من تلاميذه

المتشربين بتعاليمه ، كانوا بدورهم طغاة مستبدين • وبعبارة أخرى فان تعاليم سقراط وأفلاطون ، عندما وضعت موضع التطبيق ، أنتجت حكاما لا يقلون طغيانا عن أولئك الذين ظهرت هذه التعاليم أصلا لمحاربتهم • وإذا كانت النماذج السابقة تمثل القادة أو الحكام الذين تشبّعوا بآراء أفلاطون ، ألا يكون من حفنّا أن نشك في القيمة العملية للشروط التي وضعها أفلاطون لاختيار قادة الدولة وحكامها ؟ أليس هذا دليلا قاطعا على أن الواقع العملي قد أثبت خطأ كثير من أفكار أفلاطون النظرية في نظم حكم الدولة ؟ اننا لا نريد أن نستبق الكلام عن نظريات أفلاطون السياسية ، ولكن من المؤكد أن هذه الأحداث العنيفة التي ارتبطت بالشخصيات القريبة الى قلب أفلاطون وعقله ، والتي أتاحت لها فرصة الحكم ، تدل على اخفاق عملي تام لهذه النظريات ، وتشكك المرء في قيمة « حكم الفلاسفة » ، وهو الهدف الأكبر لفلسفة أفلاطون السياسية •

الموقع الزمني لمحاورة الجمهورية :

كان لابد ، من أجل ايضاح معالم اللحظة التاريخية لجمهورية افلاطون ، من الحديث بشيء من التفصيل عن العوامل الأربعة السابقة ، التي تكون اطارا لا تفهم هذه المحاورة الا من خلاله ، وتقدم تفسيراً لعناصر كثيرة في محاورة الجمهورية ، تبدو غريبة أو شاذة اذا لم توضع داخل هذا الإطار • على أن الحديث عن اللحظة التاريخية للمحاورة لا يكتمل الا بتحديد الموقع الزمني لمحاورة الجمهورية ذاتها ، من حيث التاريخ المحتمل لتأليفها ، وترتيبها بين سائر المحاورات •

يفترض بعض الشراح وجود أكثر من طبعة واحدة لمحاورة الجمهورية: الأولى حوالي عام ٣٩٠ ق م • ، والثانية - هي أكثر استفاضة وتوسعا - حوالي عام ٣٧٠ • ولا شك في أن هناك عوامل كثيرة دعت الى القول بهذا الفرض ، منها تشعب موضوعات المحاورة واختلاف طريقة معالجتها ، والانتقال الذي يبدو مفاجئا من موضوع الى آخر ، مما يشجع على الاعتقاد بأن بعض الأجزاء قد كتبت في تاريخ متقدم ، وبعضها الآخر في تاريخ لاحق • والأمر المرجح هو أن محاورة كبيرة كهذه لا يمكن أن تكون قد كتبت في وقت قصير ، أو دفعة واحدة ، غير أن القول بوجود طبعة متقدمة وطبعة متأخرة لا يستند الى أدلة قوية ، وكل ما يمكن التسليم به هو أن كتابة المحاورة ربما كانت قد استغرقت عدة سنوات ، ومن الجائز جدا أنها عاصرت محاورات أخرى كان أفلاطون يكتبها في نفس الآن •

ولما كان التحديد الدقيق للسنوات التي استغرقتها كتابة المحاوره يكاد يكون مستحيلا ، فان كل ما يمكن عمله هو تحديد تاريخ متوسط لكتابة المحاوره ، يستند على اقوى القرائن الموجودة .

يرى « تيلور Taylor » ان محاوره الجمهوريه قد ألقت قبل انشاء الاكاديميه فى عام ٧/٢٨٨ . وحجة تيلور فى ذلك ان افلاطون ذكر فى الرسالة السابعة ، عندما وصف حالته الذهنيه وقت قيامه بأول رحله الى صقلية ، ان الانسانيه لن تتخلص من الامها ما لم يمسك الفلاسفة بزمام السياسه ، او يتحول الحكام السيئسيون الى فلاسفة . وفى رأى تيلور ان هذا القول اشارة الى عبارة افلاطون المشهوره فى محاوره الجمهوريه (٤٧٣) ، التى يردد فيها نفس هذه الكلمات تقريبا . ولما كان افلاطون قد ولد حوالى عام ٤٢٨ ، وقد ذكر انه كان فى الأربعين من عمره عند قيامه برحلته الاولى هذه ، فان نتيجة ذلك هى ان « الجمهوريه » قد كتبت قبل عام ٣٨٨ .

على ان من الواضح ان مجرد كلام افلاطون عن فكرة تولى الفلاسفة للحكم ، وتأكيده ان هذه الفكرة كانت فى ذهنه عند رحيله الى صقلية لأول مرة ، ليس دليلا على انه كان قد سجل هذا الكلام فى محاوره بالفعل . فمن الجائز جدا ان الفكرة كانت مختمة فى ذهنه منذ عهد بعيد ، وأنه اوردها فى المحاوره فى وقت متأخر . ويضيف « روس Ross » قرائن اخرى تكذب هذا الرأى : منها ان محاوره « المأدبة » ، التى يعترف الجميع بأنها قد سبقت الجمهوريه ، تنطوى على اشارة الى حادث لم يقع الا فى عام ٣٨٥ او ٣٨٤ ، أى بعد التاريخ الذى حدده « تيلور » . كذلك فان هناك قرائن قوية على ان وصف افلاطون للطاغية فى الكتاب التاسع من الجمهوريه ، يعكس التجارب التى مر بها افلاطون فى بلاط ديونيزوس (١)، ومعنى ذلك ان المحاوره قد ألقت فيما بين رحلته الاولى ورحلته الثانية . والتاريخ المرجح لها هو ما بين عام ٣٨٠ وعام ٣٧٠ ، أى ان من المحتمل ان تكون قد كتبت فى أية سنة ، او مجموعة من السنوات ، بين هذين التاريخين .

أما موقعها بالنسبة الى المحاورات الافلاطونية الاخرى ، فان من المعترف به انه موقع وسط . فهى بالطبع قالية للمحاورات السقراطية الاولى ، وكذلك لمجموعة المحاورات التى تتناول موضوعات اخلاقية ، والتى

W.D. Ross : Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1961, pp. 5 — 6.

(١)

كانت تمثل الطابع الغالب على كتابات أفلاطون في النصف الأول من عهد تأليفه ، كما أنها سابقة على مجموعة المحاورات المتأخرة التي كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي . ومعنى ذلك أن المحاورات ذات موقع مركزي بالنسبة إلى إنتاج أفلاطون كله ، وكذلك بالنسبة إلى حياته ذاتها ، لأنه ألفها في فترة نضجه . وفي عهد بلغت فيه قدراته العقلية أوجها . وبالفعل نجد في المحاورات جميع العناصر التي تضمنتها بقية المحاورات : ففيها أبحاث أخلاقية مطولة تلخص المناقشات الأخلاقية التي تضمنتها محاورات مثل «أوطيفرون» و «لاخيس» و «خارميدس» . وفيها من فيدون وفيدروس أساطير خلود النفس ، وفيها من «المأدبة» فكرة حب الفلسفة أو الحكمة . وهي تنطوي على تحليلات لفكرة اللذة ، لفكرة الخير ، ستظهر فيما بعد في محاورات «فيلابوس» ، وعلى إيضاح للعلاقة بين العلم والفلسفة بوصفها اتحادا يجمع بين الواحد والكثير ، على النحو الذي سيعرضه بالتفصيل في محاورات «السفسطائي» . وتنطوي الأسطورة التي تختم بها المحاورات على استباق للكونيات التي تتضمنها محاورات «طيمائوس» ، كما أن فكرة التنظيم الاجتماعي والتربوي والسياسي للدولة تتكرر بطبيعة الحال في محاورات «القوانين» (١) . وبالاختصار ، فإن المحاورات تلخص أفكار أفلاطون السابقة ، وتشير مقدما إلى آرائه اللاحقة ، فضلا عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيرا في محاورات أخرى ، كل ذلك في مركب فريد جمع بين البحث في الأخلاق والميتافيزيقا والسياسة والتربية في وحدة شاملة .

B. Bosanquet : A Companion to Plato's Republic, London,
1906, pp. 3 — 8.

(١)

المنهج الأفلاطوني فى المناورة

الرأى السائد عن منهج أفلاطون :

من المسلم به بين دارسى أفلاطون أن هناك علاقة وثيقة بين طريقة الحوار ، من حيث هى أسلوب لعرض الأفكار الفلسفية ، وبين المنهج الديالكتيكى ، الذى كان هو المنهج المفضل لديه . ولست أود فى هذا الفصل الخاص بالمنهج أن أنكر هذا الرأى الشائع ، ولكنى أعتقد أننا لا نستطيع أن نقبله إلا بتحفظات هامة ، وفى حدود معينة ينبغى أن نتبينها بوضوح . وسأبدأ أولاً بعرض مفصل لوجهة النظر الشائعة ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك اختبارها من أجل تحديد مدى صحتها .

يشير الباحث الأفلاطونى « نتلشب Nettleship » فى كتابه « محاضرات فى جمهورية أفلاطون » الى عبارة وردت فى كتاب Memorabilia قال فيها مؤلفه « زينوفان » ان كلمة Dialegesthai (وهى الفعل الذى اشتق منه لفظ الديالكتيك) ، تعنى تقابل الناس سوياً من أجل المناقشة ، بحيث « يفصلون الاشياء التى يناقشونها تبعاً لنوعها » . ويرى « نتلشب » أن هذا هو أصل الديالكتيك الأفلاطونى . « فمن الواجب أن نتذكر ، فيما يتعلق بالمنطق اليونانى وطريقة الاستدلال اليونانية ، أن الفلسفة فى اليونان كانت تدين بوجودها ، الى حد بعيد ، للمناقشة الشفوية . فقد كان اليونانيون أمة متكلمة بقدر غير عادى ، ومن هنا ازدهرت بينهم فنون البلاغة والخطابة والشعر ، وغيرها من فنون الكلمة ، والمنطق بمعناه الأصلى ، وبمعنى المجادلة الصرف . وقد قضى سقراط ذاته حياته متكلماً ، وظل لهذه الحقيقة تأثيرها الدائم فى الفلسفة اليونانية . وعند أفلاطون نجد تلك العادة التى تحكم فى حياة سقراط ، وقد صيغت فى منهج للبحث . فقد أخذ أفلاطون كلمة « الديالكتيك » . . وأضفى عليها معنى لم ينفصل عنها تماماً منذ ذلك الحين : فأصبحت

تعنى فى نظره ، قبل كل شىء ، المنهج المنطقى الصحيح فى مقابل المناهج الزائفة أو غير اليقينية ، وأصبحت تعنى بعد ذلك ، المعرفة المكتملة ، لا منهج المعرفة ، أو ما نتوقع أن ينتج لو سرنا بالمنهج الصحيح الى النهاية فى كل فروع المعرفة •

ففى المعنى الأول من هذين تحولت الكلمة من معنى الحديث البحت الى معنى الحديث الذى يهدف الى بلوغ الحقيقة • وهذا الحديث قد يتم بالكلام بين شخصين ، أو يكون «حوارا يتم فى صمت بين الروح وذاتها» (محاورة السفسطائى ٢٦٣ هـ) • فاذا تساءلنا عن السبب الذى أدى الى استخدام كلمة تدل على المحادثة بحيث تعنى المنهج الصحيح لاكتساب المعرفة ، وجدنا أن هذه الحقيقة تشير الى اقتناع أفلاطون بأن السبيل الوحيد الى بلوغ الحقيقة هو السير خطوة خطوة ، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال الى التالية ، وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعى لتحقيق هذا الغرض • وفضلا عن ذلك فان تصوره للتساؤل والاجابة على أنه الوسيلة الطبيعية لاستخلاص الحقيقة من الذهن ووضعها فيه ، يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرته القائلة ان التعليم لا يعنى الاقتصار على وضع شىء فى الذهن وكأنه فى صندوق ، وانما هو تحول لعينى النفس الى النور ، أو عملية نستخلص فيها من النفس ما هو موجود فيها من قبل بمعنى ما - أعنى عملية ينبغى أن تكون فيها النفس التى تتعلم ايجابية •• فلدى أفلاطون شعور قوى بأن الوسيلة الوحيدة الصحيحة لتوصيل المعرفة هى وضع ذهنيين فى اتصال ، أحدهما بالآخر • ومن هنا تحدث فى « فيدرس » عن مدى تساؤل قيمة الحقيقة المكتوبة بالنسبة الى قيمة الحقيقة المنطوقة ، لأن الكتاب لا يمكنه أن يجيب عن الأسئلة التى تنشأ فى ذهن القارئ • وهذا المبدأ ذاته ينطبق على تفكير الذهن الفردى • فاذا شئنا أن نتعلم فعليا ألا نقتصر على وضع الحقائق الواردة فى كتاب فى أذهاننا ، وانما يجب أن نسال أنفسنا ونجيبها» (١) •

ولنستمع الى رأى باحث أفلاطونى آخر ، هو « تيلور » ، الذى يتحدث فى هذا الموضوع ذاكه فيقول أن اتباع أسلوب الحوار « كان هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن حركة فلسفية يرجع أصلها الى المحادثات

Nettleship : Lectures on the «Republic» of Plato, London, (Macmillan), 1958, p. 279. (١)

وانظر أيضا للمؤلف نفسه :

The Theory of Education in Plato's «Republic», Oxford U.P., 1961. 115 — 116; 135 — 136.

السقراطية الباحثة عن المعرفة . . وفضلا على ذلك فإن أفلاطون ، كما أنبأنا هو ذاته . لم يكن يحمل تقديرا كبيرا للكتب المؤلفة من حيث هي وسيلة لاثارة الأفكار ، بالقياس الى المناقشة الفعلية المباشرة للمشكلات واختبار الصعوبات بين باحثين مستقلين عن الحقيقة . فصورة المحاوره قد زكت نفسها له بوصفها أقرب تعبير أدبي عن الاتصال الفعلي بين ذهن وذهن ، وهي قد اتاحت له أن يدرس الفكرة الواحدة من وجهتي نظر أنصارها وخصومها على التسوالي ، وأن يضمن بذلك الدقة في بحثه عن الحقيقة . وأخيرا ، فإن المحاوره ، أكثر من أى شكل آخر من أشكال التأليف ، تترك المجال كاملا للمواهب الدرامية في تصوير الشخصيات ، والتهكم اللاذع الذي يقف فيه أفلاطون في مصاف كبار الأدباء الكوميديين والتراجيدين ، (١) .

والرأى الأخير الذي سنستشهد به في هذا الموضوع ذاته هو رأى « باركر Barker » الذي يقول : « كان الغرض الذي أدى بأفلاطون الى ايثار هذه الصورة (أى الحوار) هو نفس الغرض الذي أدى بسقراط الى استخدامها . فسقراط لم يحاول أبدا أن يلقي معرفة ، وإنما كان على العكس من ذلك ينكر دائما امتلاكها . وكانت رغبته تتجه الى ايقاظ الفكر . . وكان ينادى ما يوجد في عقل الانسان ، ويثق في أن هذا العقل سيلبى النداء . . وكذلك الحال مع أفلاطون : فقد أراد أن يقدم إلينا الفكر وهو يعمل ، ويتجنب السرد المحض لنتاجه النهائي . ولقد كان أفلاطون محاضرا ومعلما مثلما كان كاتباً ، وعندما كان يسطر بقلمه على الورق ، كان من الطبيعي أن يسير في كتابته بنفس الطريقة التي توحى بها مناقشاته مع تلاميذه في الأكاديمية . ولقد أراد ككل معلم أصيل ، أن يجعل الناس يفكرون بفضل تعليمه ، ورأى ، بوصفه كاتباً ، أن أفضل طريقة لايقاظ الفكر في أذهان قرائه هي أن يجعلهم يتابعون سير ذهن المؤلف . فالموضوع يناقش في الذهن الفردي بطريقة مشابهة الى حد بعيد للطريقة التي يناقش بها بين حلقة من المتحدثين : إذ يعرض أحد الآراء ، لكى يهدمه رأى آخر ، حتى يتم بلوغ حقيقة تظل صامدة الى النهاية . . فالمحاوره هي هذه العملية التي تدور في الذهن الفردي وقد اكتسبت صورة عينية . وهي تعبر عن مراحل هذه العملية في صورة أشخاص » (٢) .

(١) A.E. Taylor : The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks (Michigan) 1960, pp. 30 — 31.

(٢) E. Barker : Greek Political Theory, pp. 136 — 137

وهكذا نستطيع أن نستخلص ، من هذه النماذج الثلاثة لآراء باحثين أفلاطونيين مشهورين فى العلاقة بين أسلوب الحوار وبين المنهج الديالكتيكي ، الأسباب الرئيسية التى يفترض أنها هى التى دعت أفلاطون الى استخدام هذا الأسلوب وذاك المنهج :

١ - فقد كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل اليها الا بعملية تدريجية تسير خطوة فخطوة ، على طريقة السؤال والجواب .

٢ - وكان يؤمن بأن الذهن الذى يريد بلوغ الحقيقة يستطيع ان يستخلصها من ذاته ، بأن ينتقل من حالة السلبية الى الحالة الايجابية اما عن طريق الاتصال بذهن آخر يساعده على اظهار الحقيقة الكامنة فى داخله ، واما عن طريق اجراء حوار داخلى مع ذاته ، يقوم فيها الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معا .

٣ - وكان أفلاطون متأثرا بالمنهج السقراطى ، الذى يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره - عن طريق الحوار - من آرائه الفاسدة .

٤ - وأخيرا فقد كان هذا المنهج خير مايتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل أفلاطون ، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التى تدور فى نفوس أنماط متباينة من البشر ، شأنه شأن أى كاتب مسرحى أو روائى .

اختبار نقدي لهذا الراى :

هذه الأسباب التى يعلل بها أنصار هذا الراى تفضيل أفلاطون لطريقة الحوار على أساس أنها أقرب الطرق الى منهجه الديالكتيكي - تفترض كلها أن الحوار عند أفلاطون حوار حقيقى ، وأنه يعبر عن حركة ديالكتيكية حقيقية بين ذهن وآخر ، أو بين الذهن ونفسه ، وأن ذهن القارئ سيتابع بالتالى هذه الحركة الديالكتيكية ويتدرج معها حتى يصل الى الحقيقة فى موضوع بحثه .

وعلى الرغم من أن هذا الراى يكاد يلقى اجماعا تاما بين شراح أفلاطون ، فأنى أعتقد أن من الممكن توجيه اعتراضات أساسية اليه .
فهل يعد عرض الأفكار بطريقة الحوار تعبيرا عن المرونة الفكرية - فى مقابل الجمود والقطعية التى تمثلها طريقة السرد فى الكتب ؟ وهل يؤدى الحوار الى ايقاظ ذهن القارئ بحق ، ونقله من السلبية الى الايجابية ، ومشاركته

فى تلك الحركة المتدرجة التى تكتشف بها الحقيقة ؟ فى رأى أن هناك ، فى هذا الصدد ، فارقا هائلا بين الحوار الحى والحوار المكتوب أو المؤلف ، أعنى بين الحوار الذى يشترك فيه الذهن بالفعل ، وذلك الذى يكتفى بمشاهدته أو قراءته •

فى الحوار الحى يوجد ذهنان حقيقيان ، يتصارعان من أجل بلوغ حقيقة لا يملكها - فى البداية - أى منهما • مثل هذا الحوار هو الذى يتضمن حركة دياكتيكية ، بالمعنى الصحيح ، لأن النتيجة التى يتم التوصل إليها لا تتولد إلا تدريجيا ، من خلال عملية التصحيح والتقويم المتبادل بين الذهنيين المتحاورين • ولو كان أفلاطون قد سجل فى محاوراته محادثات حقيقية دارت بالفعل ، لكان من الجائز أن يزداد ، بهذه الطريقة ، اقترابا من روح المنهج الديالكتيكي • وبهذا المعنى نجد فارقا هائلا بين منهج سقراط ومنهج أفلاطون فى المحاورات ، على الرغم من أن من الشائع - كما رأينا فى الأمثلة التى اقتبسناها من قبل - النظر إلى الأخير على أنه مجرد امتداد للأول • ذلك لأن سقراط لم يكن « يكتب » محاورات ، وإنما كان يمارس الحوار الحى فحسب • وهو الفيلسوف الكبير الوحيد الذى لم يترك سطرًا واحدًا مكتوبًا ، ولم يحاول أن يدون شيئًا من أفكاره أو من محاوراته الفعلية - وذلك اعتقادًا منه بأن هذه هى الطريقة الحقيقية للتفلسف •

ومع ذلك فأننا لو تناولنا هذه الطريقة نفسها ، وحولناها إلى حوار مكتوب ، لأصبحت شيئًا مختلفًا كل الاختلاف • ذلك لأن الحوار المكتوب ، عند أفلاطون ، ليس كما قلنا تسجيلًا طبق الأصل لحوار دار بالفعل ، وإنما هو فى بعض الأحيان حوار تخيله أفلاطون نفسه ، بدليل أنه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية أن تكون قد تقابلت بالفعل ، وهو فى أحيان أخرى يبدو توسيعًا لأفكار يجوز أنها دارت فى حوار فعلى ، ولكن صنعة الفنان وأفكار الفيلسوف تضيف إليها أبعادًا جديدة كل الجدة • فى الحالتين إذن لم يكن أفلاطون يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلا (سواء أكان هذان الطرفان شخصين غيره ، أو كان هو واحدًا منهما) ، وإنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار • وبطبيعة الحال فإن صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة فى صدر الموضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون ، وهذا فارق له أهميته القصوى •

فحين يقدم الذهن الواحد وجهة نظره الخاصة ووجهة النظر المضادة - كما يتخيلها هو - فى صورة محاوره ، يبدو الأمر فى ظاهره كما لو كان تعبيراً عن مرونة دياكتيكية حقيقية ، ويخيل الى المرء - كما ظل شراح افلاطون يعتقدون حتى اليوم - أن هناك بالفعل حواراً حقيقياً أقرب الى روح التفلسف الحق (أو السقراطية) من أى سرد قطعى تتضمنه الكتب . ومع ذلك فإن مثل هذا الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو فى نظري تعبيراً عن قطعية وعن روح توكيدية أشد بكثير مما نجده فى الكتب التى لا تلجأ الى أسلوب الحوار .

ذلك لأن الكتاب المدون بالطريقة المألوفة ينطوى ضمناً على نوع من الحوار : هو الحوار بين المؤلف وبين القارئ . فالمؤلف يعرض عليك رأيه ، مهما كان قطعياً جازماً ، ويفترض منك - فى مجال الفلسفة - أن تكون فى حالة من اليقظة الذهنية تتيح لك أن تناقش هذا الرأى وتحاوِّره وتسير معه فى حركة دياكتيكية قد تنتهى بك الى قبول الرأى أو رفضه . أى أن هناك فرصة لقيام حوار حقيقى بين ذهن المؤلف والقارئ فى الفلسفة ، مهما كانت قطعية المؤلف فيما يعرضه من الآراء .

أما حين يقدم الينا المؤلف حواراً كاملاً ، جاهزاً ، تاماً ، ويتقمص هو ذاته شخصية الموافق والمعارض معا ، فإن فرصة الحوار الحقيقى بين المؤلف وبين قارئه تضعف الى حد بعيد . ذلك لأن المؤلف نفسه هو الذى يعفى القارئ من مشقة ايقاظ ذهنه لمواجهة أى رأى قد يرى فيه نقصاً أو تناقضاً ، وهو الذى يتولى عنه هذه المهمة من خلال شخصيات المحاوره التى يحركها كما يشاء . ومعنى ذلك أن مسار الخط الديالكتيكي قد تحدد مقدماً ، وتحكم فيه المؤلف منذ البداية ، مع أن أصول المنهج الديالكتيكي تقضى بأن يظل هذا المسار مفتوحاً على الدوام ، وبأن تظل جميع الاحتمالات فيه ممكنة . وبعبارة أخرى ، فإن طريقة الحوار التى يفترض أنها تحرك ذهن القارئ الى الايجابية ، تنقله بالفعل الى حالة سلبية ، على حين أن قراءة موضوع فلسفى مدون بطريقة السرد المتصل قد تبعث فى ذهن القارئ اعتراضات - وبالتالي تحركه نحو الايجابية - على نحو لا يتوافر فى الحوار المكتوب .

ومن العوامل الأخرى المؤدية الى سلبية القارئ فى حالة الحوار ، أن القارئ قد يتصور أن جميع امكانات الاعتراض والنقد قد استنفدت ، ما دامت المحاوره تعرض عليه عدة وجهات نظر متعارضة ، على حين أنه لو كان قد ترك حراً منذ البداية لكان من الجائز أن يأتى بوجهة نظر

لم يتوصل اليها مؤلف المحاوره ، ولم تعبر عنها شخصية من شخصياته .
فالمحاوره تضيق أفق المناقشة ، وتعوق حركتها الديالكتيكية . اذ تصور لغا
عددا محدودا من الامكانيات فى الموضوع الواحد ، وتوهم القارئ بأن كل
ما هنالك من وجهات النظر قد ورد حتما على لسان واحد من المتحدثين ،
بل ان القارئ نفسه قد يتقمص احدى وجهات النظر هذه ، فينتهى به
الأمر الى أن يظل مقيدا بحدودها الخاصة ، ولا يمتد تفكيره الا الى القبر
الذى استطاع المؤلف أن يعبر به عن هذه الشخصية .

وان ، فهناك فارق أساسى بين الحوار الحى ، الذى لا يدوم الا خلال
لحظة الحوار وحدها ، وبين الحوار المكتوب ، الذى يدون فيه حوار بصورة
دائمة ثابتة . وهناك وبالتالى فارق أساسى بين حوار الطرفين ، بمعناه
الصحيح ، وحوار الطرف الواحد الذى يعرض فيه المؤلف رأيه ورأى
الخصم معا . ومن جهة أخرى ففى النوع الثانى من الحوار ، أعنى المكتوب
او المؤلف ، يقف القارئ نفسه على هامش العملية الديالكتيكية تماما .
واذا كان من الجائز أن المؤلف يصف فى هذه الحالة بأمانة طريقة ظهور
الأفكار بين ذهنيين متحاورين ، أو يتتبع منشأ هذه الافكار وتطورها وتقلبها
داخل ذهنه الخاص ، فان هذه الحركة الديالكتيكية التى تحدث فى ذهن
المؤلف لا تنعكس على ذهن القارئ ، بل انها تكون على الأرجح عائقا يقف
فى وجه الديالكتيك الأهم ، الذى يفترض قيامه بين المؤلف والقارئ .
وبذلك يمكن القول أن المنهج الديالكتيكي ، أو طريقة أفلاطون الخاصة فى
تطبيق منهج الحوار السقراطى ، يؤدى الى عكس الغرض المقصود منه .



هذه الاعتراضات على منهج أفلاطون تنطبق على طريقة الحوار فى
أحسن حالاتها ، أعنى حين يكون حوارا بالمعنى الصحيح ، تعرض فيه
وجهات نظر متعارضة يتفنن المؤلف فى تقمص الشخصيات المعبرة عنها ،
كما هى الحال فى محاوره « المأدبة » مثلا . ولكننا اذا تأملنا منهج أفلاطون
مطبقا على محاوره « الجمهورية » على التخصيص ، لوجدنا مجالا لمزيد
من الاعتراضات ، اذ أن هناك عيوباً كثيرة تشوب تطبيق هذا المنهج فى
محاوره الجمهورية .

ففى الكتاب الأول ، وحتى ما يقرب من النصف الاول من الكتاب
الثانى من المحاوره ، نجد حوارا فنيا بالمعنى الصحيح ، اذ أن أطراف
المحادثة يشتركون فيها ايجابيا ، ويؤدى الحوار وظيفته الصحيحة ، وهى
زيادة تقريب الطرفين تدريجا من الحقيقة التى يسعيان الى كشفها .

(وليذكر القارئ هنا أن كلامنا الآن ينصب على « المنهج » والبناء الفنى للحوار ، لا على مضمونه ، إذ أن من الجائز أن هذا الجزء الأول من المحاوره اضعف من غيره من حيث المضمون) . ولكن هذه المرحلة تنتهى قبل منتصف الكتاب الثانى ، حين يتم جلوكون وأديمانتوس حديثهما الطويل فى اطراء الظلم وتعداد مضار العدل . ويبدو الأمر كما لو كانت هاتان الشخصيتان قد أفرغتا كل ما فى جعبتهما فى هذا الحديث الطويل ، إذ انهما يظلان بعد ذلك طوال المحاوره تقريبا ، مجرد شخصيتين « صوريّتين » ليس لهما دور حقيقى فى الحوار . وعلى حين أن جلوكون وأديمانتوس كانا فى الجزء الأول شخصيتين مستقلتين بالمعنى الصحيح ، لهما أفكارهما الخاصة ، ودورهما فى تحليل المشكلات ، فإن كل ذلك ينتهى منذ الكتاب الثانى ، ويضيع استقلالهما تماما ، ويتخذان دور الموافق على كل ما يقوله سقراط ، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاوره - حتى فى بنائها الفنى - تأثرا يذكر .

ولنلاحظ أولا أن هذا التحول فى طبيعة هاتين الشخصيتين يدل على ضعف وعدم اتساق فى التركيب الفنى للمحاوره ، إذ أن هناك كما قلنا فارقا واضحا كل الوضوح بين القدرة العقلية لجلوكون وأديمانتوس فى مطلع الكتاب الثانى ، حين كانا أكثر من ندين لسقراط ، وبينهما فى بقية المحاوره حين تواريا وأصبحا بجواره قزمين ، بل ظهرت عليهما فى كثير من المواضع أعراض البلاهة ، إذ كانا يوجهان أسئلة مفرطة فى السذاجة ، أو يعجزان عن الرد على أسئلة غاية فى البساطة ، مما كان يثير سخريه سقراط الخفية منهما . ويزداد الفارق بين طريقتى أفلاطون فى تصوير الشخصيتين وضوحا إذا أدركنا انهما كانا فى مطلع الكتاب الثانى يعرضان رأيا لا يؤمنان به . فهما قد ألقيا حديثهما الطويل ، لا تعبيرا عن رأيهما الخاص ، وإنما عن رأى أولئك الذين يمتدحون الظلم ويذمون العدل ، أى أن هذا الحديث الرائع كان مقصودا منه إبقاء الجدل محتدما فحسب . فهما فى هذا الجزء يستعرضان قدرتهما الجدلية ، وينجحان فى ذلك الى حد يدعو الى الإعجاب ، بحيث يكاد المرء يشك فى أن هذين هما بعينهما جلوكون وأديمانتوس اللذان أكملوا الكتب الثمانية الأخرى من المحاوره .

ولكن ، لنضع جانبا هذا الضعف أو عدم الاتساق فى البناء الفنى للمحاوره ، ولننتحدث عن دلالة هذا التحول فى طبيعة الحوار بالنسبة الى المنهج الديالكتيكى عند أفلاطون . فالحوار ، فى الجزء الأكبر من محاوره الجمهوريه ، ليس حوارا حقيقيا ، بل يتحول الى عرض قد يكون دياكتيكيا

من حيث الشكل ، ولكنه دجماطيقى صرف من حيث الموضوع . ويصبح سقراط هو الذى يملأ الآراء ، بينما الكل مستمعون اليه ، ينتظرون أية بادرة منه ، ولا يستطيعون أن يسيروا الى الامام خطوة واحدة دون ارشاده . فالشخصيات الاخرى فى المحاور لا تعبر عن حالة يمكن أن يتخذها أى ذهن بالفعل ، وانما هى أدوات يتوصل بها سقراط نفسه الى مايريد ، ويستغل بلاحتها فى تأكيد انتصاره . وهنا نجد أن شرطا أساسيا من شروط المنهج الديالكتيكي قد أصبح مفقودا : إذ لابد فى هذا المنهج من أن يعبر كل متحدث عن موقف معين يمكن أن يتخذه ذهن المؤلف فى مرحلة معينة من تفكيره فى الموضوع ، أو ذهن القارئ حين يتتبع وجهات نظر الأطراف المتباعدة ، على حين أن ذلك الذى يكتفى طوال الوقت بأن يقول : نعم - كلا - تماما - اظن ذلك . الخ لا يمكن أن يعد معبرا عن رأى أى قارئ لديه مسحة من التفلسف ، أو عن أية لحظة معينة من لحظات تفكير المؤلف ذاته .

هذا التغير فى المنهج الديالكتيكي ، من جدل حى بين أطراف متكافئة أو قريبة من التكافؤ عند سقراط ، الى جدل متخيل مؤلف ليس له ، فى كثير من الأحيان ، طابع الجدل ذاته - هذا التغير قد أدى الى اختلاف كبير مناظر فى شخصية سقراط . وليس هنا موضع الكلام عن سقراط الحقيقى ، وذلك لسببين : أولهما أننا لا نستطيع أن نجزم بأى شىء عن شخص اقتصر فى حياته على ممارسة الحوار الحى وحده ، الا من خلال ماقاله الآخرون عنه . وثانيهما أن موضوع بحثنا هو أفلاطون نفسه ، كما عبر عن آرائه فى محاوره معينة . وعلى ذلك فسوف نركز كلامنا على سقراط كما صورته أفلاطون .

سقراط الأفلاطونى هذا لابس ، فى رأى ، أن يكون مختلفا عن سقراط الحقيقى اختلاف الحوار الحى عن الحوار المؤلف . وكلما حاول أفلاطون أن يصف سقراط - فى محاوراته - بصفاته الحقيقية ، أدى ذلك الى مزيد من التشويه لصورته . ذلك لأن المفروض أن سقراط الحقيقى كان يستخدم منهج التهكم والتوليد : فكان يفند آراء خصمه بالجدل المنظم ، ثم يسير معه متدرجا نحو كشف حقيقة كاملة أو جزئية فى الموضوع الذى يبحثه . هذا المنهج مرتبط ارتباطا وثيقا بطريقة الحوار الحى ، وهو فى اعتقادى لا يصلح - اذا كان يصلح على الإطلاق - الا معها ، أما حين يطبق على الحوار المؤلف ، فانه يؤدى الى نتائج أقل ماتوصف به أنها شاذة غريبة .

ذلك لأن المفروض فى المنهج السقراطى الاصيل ، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف فى الحوار ، يتسم بطريقة منظمة فى التفكير ، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكرى فى الحديث ، وبفضل تفكيره المنظم هذا ، يستطيع أن يصل بالحوار الى كشف حقيقة منشودة ، أو الى تنفيذ خطأ شائع ، أو ينتهى على الأقل الى ادراك وجود أبعاد جديدة للمشكلة موضوع البحث ، فينفذ الحوار دون نتيجة ايجابية فى الظاهر ، وإن كان ذهن المتحاورين قد أصبح أكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير . واذن فسقراط - حسب منهجه الاصيل - يبدأ المناقشة بذهن خال ، ويعترف هو ذاته بخلو ذهنه ، وكل ما فى متناول يده ، وما يمتاز به على غيره ، هو منهج سليم وطريقة منظمة فى التفكير ، يتخذ منها مرشدا يسير على هديه فى أى طريق تؤدي به المناقشة اليه .

غير أن سقراطا الأفلاطونى يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف : فهو يعرف مقدما اتجاه سيره ، ويحدد النتيجة فى ذهنه منذ البداية (لأن الحوار ، كما قلنا ، ليس حوارا حيا أو تسجيلا دقيقا لحوار حى ، وإنما هو حوار مؤلف) . ومع ذلك فإن أفلاطون يصر على أن ينسب الى سقراطه هذا نفس صفات سقراط الحقيقى : وهو أنه متواضع لا يعلم شيئا (سوى أنه لا يعلم) ، وأن كل مجهوده إنما ينحصر فى تطهير ذهن خصمه بطريقة التنفيذ (أو التهكم) ، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد . ويترتب على هذا الاصرار نتائج خطيرة الى أبعد حد ، أقل ما يقال بشأنها هو أنها تؤدي الى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة بالمتناقضات ، لشخصية سقراط كما صورها أفلاطون .

ذلك لأن سقراطا الأفلاطونى يعلم كل شيء ، وهو مع ذلك يدعى الجهل بكل شيء . وإن أبسط نظرة نلقيها على محاوره مثل « الجمهورية » ، لكفيلة باقناعنا بأن الزمام فيها لم يفلت طوال الوقت من يد سقراط ، وأنه هو الذى يوجه المناقشة من البداية الى النهاية . صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن القاء الأسئلة ، ولكنها أسئلة تلقى بطريقة منظمة ، وتعمل على توجيه الطرف الآخر فى الحوار نحو وجهة معينة ، وتتضمن فى داخلها - بكل وضوح - جميع عناصر الاجابة ، بل إنها فى واقع الأمر اجابات تتخذ شكل الاسئلة . فأشخاص المحاوره عاجزون تماما أمام سقراط ، وهو يتحكم فيهم كما يشاء ، وينتصر عليهم دائما فى المجادلات ، بل أنه ليشعرهم فى كثير من المرات بالخجل من أنفسهم .

وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب فى الحوار لو كان افلاطون قد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعاد شخصية سقراط فى ضوء صفاتها التى تتبدى بالفعل فى المحاوره . ولكن المشكلة كلها ، كما قلنا من قبل ، تنحصر فى ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة ، وبين العلم الشامل الذى يكشف عنه سقراط خلال المحاوره من جهة أخرى - أعنى بين اتباع أسلوب الحوار من جهة والتأكيد الفعلى للأفكار بطريقة قطعية من جهة أخرى ، أو بين التزام سقراط جانب « التساؤل » من جهة وتقديمه الفعلى لجميع الاجابات فى ثانيا أسئلته من جهة أخرى .

والحق أن المرء اذا فكر مليا فى شخصية سقراط الافلاطونى هذا ، لا يملك الا أن يصفه بقدر غير قليل من النفاق ، وربما برذائل أخرى غير النفاق . ذلك لأن ادعاء الجهل ، بالنسبة الى شخص تنم اجاباته عن أنه يعرف كل شيء ، يبدو كما لو كان زيادة فى التكيل بالخصم والتشفى فيه ، وكأن سقراط هذا يقول : اننى لا أعلم شيئا ، ومع ذلك فانى أحطم كل آرائكم ، وأتى اليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم ! ولنسأل أنفسنا فى هذا الصدد : أيهما أكثر اذلالا : أن يفند معلوماتنا ويأتى الينا بجديد غيرها شخص يدعى أنه يعلم كل شيء ، أم شخص يدعى أنه يجهل كل شيء ؟

على أن سقراطا الافلاطونى لا يكتفى باذلال خصمه عن طريق الادعاء بأنه هو ذاته - الذى يوجهه ويعلمه - يجهل كل شيء ، بل أنه يضيف الى ذلك عنصرا يزيد من فداحة هذا الاذلال : ان يدعى أن كل ما هنالك من جديد قد أتى من الخصم ذاته ، لا منه هو ، مع أن أسئلة سقراط الايحائية (أو اجاباته المقنعة) هى التى تقوم بكل شيء . وحين ينتهى الخصم الى الموقف الذى يريده سقراط ، والذى هو فى الأغلب مضاد تماما لذلك الذى قال به الخصم نفسه فى البداية ، يكيل له سقراط الضربة القاضية ، فيقول : هانتذا قد وصلت بنفسك الى الحقيقة : أو يقول له : واذن فأنت ترى كذا . (كما لو كان ذلك هو رأى الخصم بالفعل) . بل انه يمعن أحيانا فى تمثيل دورة فيقول : ان كنت قد فهمتك ، فأنت تعنى كذا (انظر الجمهورية ، ٣٩٦) ، وبذلك يدعى أنه يجاهد من أجل فهم رأى هو فى الواقع رايه الخاص بعد أن أوحى به الى خصمه بطريقته الخاصة فى التساؤل . وقد يكون الهدف من ذلك هو تعويض الخصم عن هزيمته ، أو تخفيف وقعها عليه ، ولكن النتيجة الفعلية هى أنه يقضى على خصمه تماما .

بتواضعه (المزيف) هذا ، ويصل تنكيله به الى أقصى درجاته ، ان لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته ، بل يؤكد له أن هذه المعلومات قد أتت منه هو ذاته ، وبذلك يصبح جهل الخصم مضاعفا ، لأنه يتوهم - مجرد أنه كان يتكلم فى صيغة الجواب وسقراط كان يتكلم فى صيغة السؤال - أنه هو مصدر كل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة .

ولنحاول أن تبشور ما أسفر عنه تحليلنا هذا لطبيعة سقراط الأفلاطونى ومدى انطباق القواعد الصريحة لمنهجه على الطريقة الفعلية التى كان يتبعها فى محاوراته :

١ - فسقراط الأفلاطونى يدعى الجهل ، ولكنه فى حقيقته يعلم كل شىء ، على الأقل بالنسبة الى المجال الذى يدور فيه الحديث . وهو يزعم أنه يسأل طوال الوقت على حين أنه فى الحقيقة صاحب كل الاجابات .

٢ - وسقراط هذا يمعن فى اذلال خصمه انذ يومه بأنه مصدر كل جديد فى المناقشة ، خادعا اياه بصيغة « الجواب » الظاهرية التى يستخدمها الخصم . وعلى ذلك ، فعلى حين أن من الشائع وصف سقراط بأنه أعلم الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه يعلم أنه لا يعلم ، فمن الواجب أن يوصف أى خصم لسقراط بأنه أجهل الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه لا يعلم أنه لا يعلم !!

وربما ظن القارئ أن النتيجة السابقتين مقصودتان ، أى أن أفلاطون تعمد أن يستخلصهما ضمنيا ، وان لم يكن قد قال بهما صراحة . ولكن كل الدلائل تدل على أن هذه مسألة تناقض داخلى فى المنهج الأفلاطونى ذاته .

١ - ذلك لأن المفروض أن شخصية سقراط جامعة للفضائل الأخلاقية ، أى أنه منزّه عن النفاق والغرور . صحيح أنه يصحح معلومات الخصم ، ولكنه لا يعتمد اذلاله أو التنكيل به أو زيادة جهله - على حين أن سقراطا كما نراه بالفعل يتواضع تواضعا كاذبا ، ويعمل على زيادة اغراق خصمه فى الجهل حين يوهمه بأنه مصدر كل جديد فى المناقشة .

٢ - وقد صرح أفلاطون نفسه بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد والمقصود بالتوليد بطبيعة الحال هو استخلاص الحقيقة الكامنة فى داخل الخصم ذاته ، والتى ينطوى عليها عقله وان كان يغشاها نوع من الضباب الذى يمكن تبديده بالتوجيه السليم . ولكننا اذا أدركنا أن الخصم فى

واقع الامر سلبي تماما ، وان سقراط هو الذي يقوم بكل شيء ، وهو الذي يتحمل عبء كشف الحقيقة كاملا ، لتبين لنا ان منهج سقراط الافلاطوني لم يكن هو التهكم والتوليد ، بل هو التهكم والمزيد من التهكم (وذلك حين يوهم خصمه بان ما اتى اليه من سقراط انما تولد من داخله) .

٣ - والدليل القاطع على ان افلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطي الاصلى مأخذ الجد ، هو انه بنى عليه نظرية من اكبر وأهم نظرياته ، وهي نظرية « التذكر » . ففي هذه النظرية تعد كل معرفة نوعا من التذكر لحقيقة كانت كامنة في الذهن ولكنها نسيت بعد ان غلفها ظلام الاهتمام بالأمور الجزئية والمشاكل اليومية لهذه الحياة . وكل ما على الذهن في هذه الحالة هو ان يبدد الظلام المحيط بالحقيقة ، لكي تتكشف هذه واضحة ناصعة . وقد ربط افلاطون بين طريقة سقراط في « التوليد » ، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة في كل ذهن . فاذا اتضح لنا ان التوليد السقراطي لم يكن في حقيقته توليدا بأي معنى من المعاني ، وان منهج سقراط الافلاطوني كان يتضمن تلقينا مباشرا لمعلومات خارجية ، او احياء غير مباشر بمعلومات خارجية أيضا ، الا يكون لنا الحق عندئذ في ان نشك في قيمة نظرية التذكر بأسرها ؟ ان النظرية ، بالطبع ، قد نقدت انتقادات حاسمة من وجهة نظر علم النفس ونظرية المعرفة بل والميتافيزيقا الحديثة أيضا ، ولكن الانتقاد الذي نوجهه اليها الآن مستمد من منطقتها الداخلية ، ومما تحمله في طياتها من تناقض : فهي تفترض صحة منهج التوليد ، بحيث انه اذا اتضح لنا بطلان هذا المنهج ، او عدم قدرته على تحقيق ما ينسب له لنفسه ، وعجزه الواضح عن بلوغ أهدافه في المحاورات الافلاطونية ، لكان في ذلك هدم لاهم الاسس التي ترتكز عليها نظرية التذكر .

وعلى أية حال فقد كان هدفنا الرئيسي من الكلام عن نظرية التذكر ، هو الإشارة الى ان افلاطون قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجد ، بدليل بنائه هذه النظرية على أساسه . فهو لم يتصور على الاطلاق ان هذا المنهج يمكن ان يناقض نفسه ، ويؤدي الى عكس الأغراض المقصودة منه ، اذا استخدم في محاورات مكتوبة أو مؤلفة ، من ذلك النوع الذي تمثله محاوره « الجمهورية » تمثيلا صادقا .

المغالطات الافلاطونية :

من الواضح ، في ضوء معالجتنا السابقة للمنهج الافلاطوني ، (او السقراطي الافلاطوني) ، ان هذا المنهج لا يحقق الأغراض المقصودة

منه ، أو التي جرت العادة بين الشراح على أن ينسبونها إليه ، بل انه في أحيان كثيرة يحقق أغراضا مضادة لتلك التي تنسب اليه عادة .

والامر الذي نود أن نشير اليه في هذا الجزء من بحثنا لهذا المنهج ، هو أن هناك غرضاً آخر كان المنهج الأفلاطوني يهدف أساساً الى تحقيقه - وأعني به محاربة المنهج السفسطائي في الجدل - أخفق أفلاطون في تحقيقه على الصورة التي أراد اقناعنا بها .

فالسفسطائية ، كما أرادنا أفلاطون أن نفهمها ، هي طريقة في الجدل تتوصل الى نتائج غريبة عن طريق المغالطة . والمغالطة استخدام غير مشروع للألفاظ والتركيبات اللغوية ، يخرج بها عن حدود معانيها ووظائفها الأصلية ، ويؤدي - بالتالي - الى جعل الاستدلال فاسداً . وتبعا للطريقة التي صور بها أفلاطون مختلف السفسطائيين ، فقد كان هؤلاء مغالطين في كل الأحوال ، على حين أن مهمة سقراط كانت اظهار عنصر المغالطة في جدلهم ، والعودة بالجدل الى طابعه المنطقي السليم ، الذي يكون فيه أداة لكشف الحقائق لا لاختفائها أو تشويهها .

ومع ذلك فأنى اعتقد أن السفسطائية ، بأوصافها هذه ، لم تكن ظاهرة عارضة في التفكير اليوناني ، قضى عليها سقراط أو أفلاطون بسهولة ، وإنما كانت ظاهرة متغلغلة في صميم الفكر الفلسفي اليوناني ، ومنه تسربت الى الفكر الفلسفي بوجه عام . ولا جدال في أن هذا تعميم شديد الخطورة ، لا ينبغي أن يساق بهذه البساطة دون تقديم الأدلة عليه . ومع ذلك فإن المقام لا يتسع هنا الا للحديث عن العنصر السفسطائي في تفكير أفلاطون وحده ، بل تفكيره من خلال محاوره واحدة هي « الجمهورية » . وقد يرى القارئ أن النتائج التي نتوصل اليها بشأن هذه المحاوره لاتصلح للانطباق على فلسفة أفلاطون بوجه عام ، وبالتالي على الفلسفة بأسرها . ومع ذلك ففي اعتقادي أن الأهمية الرئيسية لمحاوره « الجمهورية » في تفكير أفلاطون عملية التعميم الأولى هيئة الى حد ما ، لا سيما وأن أوجه الشبه بين منهج هذه المحاوره ومنهج غيرها من المحاورات أمر لا يصعب اثباته .

فلنحاول إذن أن نثبت قضيتنا السابقة بالنسبة الى محاوره « الجمهورية » بضرب أمثلة للمغالطات الأفلاطونية فيها . وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة لن تكون شاملة لكل ما في المحاوره من مغالطات ، فسوف نتوسع فيها الى الحد الذي يكفي لاقتناع القارئ بهذه الفكرة التي

قد تبدو له غريبة لأول وهلة ، وهى أن فى الأفلاطونية بالضرورة عنصرا من السفسطائية •

١ - فمئذ بداية المحاربة ، تظهر المغالطات فى تفنيد سقراط لتعريفات العدالة • فعندما يقترح أول تعريف للعدالة ، وهو أنها الصدق فى القول والوفاء بالدين ، يكون التفنيد هو : لا ينبغى أن أوفى بدينى - إذا كان سلاحا - لشخص كان عاقلا ثم أصابه الجنون ، كما لا يمكننى أن أصدق شخصا كهذا القول (٣٣١) • ومع ذلك فقد كان فى وسع محدثه أن يرد بقوله أن معنى الدين ذاته ينتفى فى حالة كهذه ، عندما يطرأ مثل هذا التغيير الأساسى على صاحب الدين •

ويلجأ سقراط الى نفس الطريقة فى تفنيد التعريف الثانى ، وهو : العدالة اعطاء كل ذى حق حقه (٣٣١) ، فيقول باستحالة رد وديعة السلاح الى شخص أصبح مخبولا ، مع أن الوديعة حق لصاحبها • فقد كان من الممكن الرد عليه بأن هذا لم يعد صاحبها ، وبأن ردها اليه لا يعد حقا له بعد كل ما لحق به من التغير ، وبأن الطفل الوريث ، وإن تكن ثروته حقا له ، لا يتسلم ثروته بنفسه ، الخ • وبالاختصار ، فهناك مغالطة فى استخدام كلمة « حق » فى هذا الصدد على الأقل ، ومع ذلك فإن سقراط يمضى فى هذه المغالطة ، ويقبلها المستمعون اليه بسذاجة •

٢ - وبعد المغالطة السابقة بقليل ، يقول سقراط ان أقدر الناس على تسديد الضربات فى الملائمة هو أقدرهم على تجنبها ، وأقدر القواد على سرقة خطط الأعداء هو أقدرهم على حماية جيشه • ومن ذلك يستنتج أن أقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقة (٣٣٣ - ٣٣٤) • والمغالطة الواضحة هنا هى أن النتيجة تتعلق « بنفس الشيء » ، على حين أن الكلام فى حالة القائد ينصب على خطط الأعداء من جهة ، وعلى حماية الجيش من جهة أخرى • وعلى ذلك يكون الاستنتاج النهائى ، القائل أن العادل إذا كان قادرا على حفظ المال ، كان أيضا قادرا على سرقة ، هو استنتاج واضح البطلان •

٣ - وفى الكتاب الثانى (٣٧٦) يعرض أفلاطون رأيه القائل ان الحارس ، فى الدولة ، ينبغى أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة ، ويرى أن الكلب يجمع بين هاتين الصفتين معا ، إذ أن « الكلب يثور كلما رأى شخصا غريبا ، وإن لم ينله منه أى أذى ، على حين أنه يرحب بمن يعرفه ، حتى لو لم يتلق منه أى خير • • ولاجدال فى أن هذه

صفة طيبة ، بل هي صفة الفيلسوف الحق . . لأنه لا يميز صديقه من عدوه الا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدها . وأظنك ترى معنى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل ، ولا بد أن يكون من محبى المعرفة والعلم . . ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة ، أى الفلسفة ، شئ واحد .

وواضح أن المغالطة هنا تنصب على معنى كلمة « المعرفة » ، إذ أن القول بأن الكلب يسلك نحو أصدقائه وأعدائه على أساس المعرفة وعدم المعرفة ، ينطوى على استخدام لكلمة « المعرفة » يختلف تمامًا عن ذلك الذى نقصده فى مجال العلم البشرى . فما يسمى بالمعرفة لدى الكلب هو سلوك آلى بحث ، مبنى على ارتباطات عضوية وحسية معينة ، ولا علاقة له أبدا بالمعرفة الأخرى .

ومن الجائز جدا أن يكون سقراط قصد الدعاية بهذا التشبيه ، لأن من المحال أن يكون مقصده هو القول أن الكلب فيلسوف . ومع ذلك فإن « أديمانتوس » لا يتنبه الى المغالطة الموجودة - وهذا هو المهم فى الأمر - وإنما يؤمن على استنتاج سقراط بطريقة لا تخلو من البلاهة ، فيقول (ردا على القول بأن الكلب لا بد أن يكون من محبى المعرفة والعلم) « أن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك ! » (ولنلاحظ أن هذا هو نفسه أديمانتوس الذى قدم الينا فى بداية الكتاب الثانى خطابا بليغا حكيما تقمص فيه شخصية المدافعين عن الظلم وعبر عن آرائهم بكل اقتدار) .

٤ - ويضع سقراط فى أواخر الكتاب الثانى قاعدة عامة تنص على أن « الأشياء حين تكون فى أحسن أحوالها تكون هى الأقل تعرضا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شئ خارجى . أعنى مثلا أن أصح الأجسام وأقواها هى أقلها تأثرا بالرياح . . الخ » (٣٨٠) وهنا مغالطة واضحة ، لأن الحكم السابق قد يسرى على أشياء معينة ، ولكنه لا يمكن أن يكون حكما عاما على هذه الصورة : فمن الممكن جدا أن يكون أفضل الأشياء ، فى مجال معين هو أكثرها تأثرا بما هو خارج عنه ، وأشدّها تعرضا للتغير ، إذ أن أفضل عين هى أشدّ العيون تأثرا بالضوء وحساسية له ، على حين أن العين غير البصرة لا تتأثر به على الإطلاق ، وأفضل أجهزة الاستقبال هو أكثرها تأثرا بالموجات الصوتية ، الخ .

ومن الواضح ، فى حالة هذه المغالطة ، أن أفلاطون يتأثر بمبدأ ميتافيزيقى أثير لديه ، وهو المبدأ القائل أن الثبات خير والتغير شر ، ويحاول تطبيقه قسرا على مجال الأمور الواقعية .

٥ - وفي الكتاب الثالث يكرر أفلاطون مغالطة مماثلة للسابقة ، فيقول : « في الموسيقى يؤدي التنوع الى الفساد ، وفي الجسم رأيناه يؤدي الى المرض ، أما البساطة فمدمرة ، على عكس ذلك ، تؤدي الموسيقى الى غرس فضيلة الاعتدال في النفس ، كما تؤدي بساطة الرياضة الى بقاء الجسم صحيحا » . (٤٠٤) . هذه المغالطة تطبق للمبدأ السابق ، القائل ان التغيير والكثرة شر وفساد ، والثبات والوحدة خير وصالح ، على مجال الموسيقى والرياضة البدنية . وقد يكون هذا المبدأ صحيحا في حالة الرياضة البدنية ، لان الأنواع المعقدة من الاغذية (كما أشار أفلاطون قبل ذلك) تلحق الضرر بالجسم . ولكن تشبيهه بساطة التغذية او طريقة تربية البدن ببساطة الموسيقى فيه مغالطة واضحة ، نستطيع ان ندركها في عصورنا الحديثة بوضوح ، حيث لا يرتبط جمال الموسيقى ببساطتها على الاطلاق ، اذ قد يكون التعقد أحيانا مقياسا من مقاييس الجمال الفني في الموسيقى .

٦ - وفي الكتاب الخامس « يقنع » سقراط سامعيه بأن على المحاربين ان يصطحبوا معهم أبناءهم الى ميدان القتال ، ويستعينوا بهم في أمور الحرب ، حتى يتدرب هؤلاء الأبناء على فنون الحرب منذ حداثتهم . ووسيلته الى هذا « الاقناع » هي القول ان صانع الفخار يجعل ابنه يشاهده ويراقبه ويساعده قبل ان يتعلم صنعة ، فهل يكون المحارب اقل حرصا على مستقبل ابنه من صانع الفخار ؟ (٤٦٦ - ٤٦٧) ومع ذلك فالتشبيه فاسد تماما ، اذ ان صنعة الحرب - اعني صنعة القتل ، شيء يختلف كل الاختلاف عن جميع الحرف الأخرى ، ولا يمكن ان يعد اصطحاب المحارب لابنه معه « حرصا » على مستقبله ، بل قد يكون فيه قضاء عليه .

٧ - وفي الكتاب العاشر (٦٠٨ - ٦٠٩) ، يبرهن أفلاطون على خلود النفس ، فيقول ان عنصر الشر في الانسان هو ما يدمره ، والخير هو الذي يحفظه ، وشر كل شيء هو الذي يهلكه (كالمرض في الجسم) ، على حين ان خيره لا يمكن ان يهلكه . وعلى ذلك فان النفس ، التي هي المبدأ الخير في الانسان ، لا تهلك أو تقنى .

وبغض النظر عما تحتشد به هذه الحجة من مسلمات غير مؤكدة ، كالوجود الجوهرى للنفس ، وكون النفس هي المبدأ الخير في الانسان ، فان فيها مغالطتين أخريين على الأقل : الأولى هي تأكيد ان خير أي شيء لا يهلكه ، وهو تأكيد باطل ، لان الخير في المصباح ، مثلا ، هو النور ،

واستمرار الانارة يهلك المصباح ، وقل مثل هذا عن الوف الأشياء الأخرى . والغالطة الثانية هي الانتقال من الشر والدمار المعنوي ، الى الشر والدمار المادي (وهو المرض في الجسم) ، دون أن يحس القارئ بهذا الانتقال لأن الألفاظ المستخدمة في الحالتين واحدة .



هذه الأمثلة - التي يمكن مضاعفتها مرات متعددة - تكفي لكي نستخلص المظاهر الرئيسية للمغالطة عند أفلاطون .

(١) فأفلاطون يلجأ الى منهج الامابة بالحالات الاستثنائية أو الشاذة ، لكي يوقع خصمه في الخطأ . فإذا أورد الخصم حجة تسرى على تسعة وتسعين في المائة من الحالات ، عندها سقراط بتركيز كلامه على الواحد في المائة الباقي: كالكلام عن العاقل الذي أصبح مجنوناً فلا يستحق أن ترد اليه وديعة السلاح . وقد أصبح « منهج الحالات الشاذة » هذا مألوفاً بين الفلاسفة منذ ذلك الحين ، وهو يكون جزءاً أساسياً من ذلك الجهاز النقدي الذي يستخدمه الفلاسفة ضد خصومهم من أجل القاء ظل من الشك على آراء قد تكون نسبة الصحة فيها طاغية . ومع ذلك فليست هذه بالطريقة السليمة في النقاش ، بدليل أن العلم لا يلجأ اليها : ففي كثير من الأحيان يعبر العالم عن قوانينه بقوله : « في الظروف العادية يكون كذا وكذا » ، وهو تحفظ يقطع الطريق تماماً على حجة الاستثناء أو الحالات الشاذة .

(ب) ويعتمد أفلاطون أيضاً على الاستخدام غير الكامل للمنهج الاستقرائي : فهو يذكر مجموعة من الأمثلة ، ويصل منها الى نتيجة عامة . وفي معظم الأحيان تكون هذه الأمثلة غير كافية على الإطلاق لتكوين استقراء سليم ، أو للوصول الى قاعدة عامة .

(ج) ومن أكثر وسائل المغالطة شيوعاً في تفكير أفلاطون ، اتباع منهج التمثيل أو التشبيه : كتشبيه المحارب بصانع الفخار في المثل رقم (٦) من قبل ، أو تشبيه الحاكم بالطبيب ، أو براعى الغنم ، وهي تشبيهات تتكرر مراراً في محاوره الجمهورية . ففي حالات التشبيه هذه يكون من السهل دائماً مغالطة الخصم الذي لا ينتبه الى الاختلافات الدقيقة بين طرفي التشبيه ، والى أن الحجة لا تعدو أن تكون « قياساً مع الفارق » . ولما كان أفلاطون كاتباً ذا أسلوب أدبي حي ، فقد حفلت كتاباته بهذا النوع من التشبيهات ، الذي كان يلجأ اليه على الدوام في اثبات آرائه وإقناع قرائه أو مستمعيه بها . واستطيع أن أقول - دون خوف من الزلل - أن

نسبة الحالات الباطلة فى طريقة التمثيل هذه تفوق بكثير نسبة الحالات الصحيحة .

(د) ومن الوسائل الأخرى التى قد تكون أكثر خفاء من السابقة ، وإن لم تكن تقل عنها خطورة ، القيام باستدلال طويل ذى مراحل متعددة ، يتسرب الخطأ اليه بسيطا فى أول الأمر ، ثم يستفحل تدريجيا حتى ينتهى الأمر الى نتيجة باطلة تماما ، يفاجأ القارئ بها فى نهاية الاستدلال ، ولا يدري كيف استطاع كاتب المحاورة أن يقوده الى نتيجة كهذه دون أن يشعر . ومن أمثلة هذه الطريقة فى المغالطة ، تلك الحجة الطويلة (٤٦٠ - ٤٦٢) التى أراد بها أفلاطون أن يثبت أن شيوعية النساء والأطفال هى أفضل القواعد التى يبنى عليها النظام الاجتماعى فى الدولة . فهو يقدم سلسلة طويلة من الاستدلالات ، تتسرب المغالطة اليها دون أن يشعر القارئ ، ويتسع نطاقها بالتدريج حتى تؤدى فى النهاية الى النتيجة الممتنعة المعروفة .



فما هو موقف شراح أفلاطون من هذه المغالطات ؟ من الملاحظ أولا أن معظم الشراح يتنبهون الى مغالطات الكتاب الأول من « الجمهورية » وحده ، ويركزون اهتمامهم عليها ، نظرا الى ما فيها من طابع واضح صارخ ، ويذهب البعض منهم الى القول بأن الكتاب الأول قد ألف فى تاريخ سابق لتاريخ بقية المحاورة ، نظرا الى ضعف تركيبه الاستدلالي . غير أن النماذج التى أوردها من قبل للمغالطات كقيلة باقناعنا بأن المغالطة لم تكن تقتصر على الكتاب الأول ، بل إن لكل كتب المحاورة نصيبها من هذه المغالطات ، مما يدل على أن الظاهرة تنتمى الى طبيعة التفكير الأفلاطونى نفسه .

وقد أشار باحث قريب العهد (١) الى ميل كثير من الشراح الى تأويل المغالطات الأفلاطونية على نحو يقال معه أنها مقصودة ، فنبه الى أن هذا التأويل جزء من الصورة التى يكونها هؤلاء الشراح عن أفلاطون بوصفه مفكرا يعلو على مستوى البشر ، ولا يمكن أن يتسرب الخطأ الى تفكيره . وهو يشير الى رأى بعض الشراح القائل أن مغالطات الكتاب الأول من الجمهورية قد قصد منها اختبار محدث سقراط (وهو

I.M. Crombie : An Examination of Plato's Doctrines, London, (1)
(Routledge and Kegan Paul), 1962, Vol. I, p. 24.

بوليمارخوس) ، بحيث انه اذا اتضح أن بوليمارخوس لم يفهم المغالطة ولم يكتشفها ، كان معنى ذلك أن الحجة كلها قد فاتته ، وبذلك تكون المغالطة وسيلة لكشف الخصم ذاته . ويرد هذا الباحث على ذلك التفسير قائلاً انه يفترض أن قارئ أفلاطون سيهتدى الى المغالطة بمجرد اطلاعه عليها ، مع أنه كان من المستحيل على القارئ المعاصر لأفلاطون أن يكتشف أمثال هذه المغالطات ، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يتساءل عن مقصد أفلاطون منها ، أو يدرك أن هذا المقصد هو كشف عجز الخصم .

ونحن نتفق مع هذا الرأي القائل ان المغالطة لم تكن وسيلة متعمدة لكشف الخصم ، ولكننا لا نتفق مع التعليل المقدم لهذه الظاهرة : وهو أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة عن قواعد الاستدلال الشكلى ، وبالتالي عن تلك القواعد التى تؤدي مخالفتها الى وقوع الفكر فى المغالطات (١) . هذا التعليل ينبغى ، فى رأينا ، أن يرفض بشدة ، وذلك لعدة أسباب : (١) أولها أنه ينطوى ضمناً على الاعتقاد بأن معرفة قواعد الاستدلال الشكلى هى التى تعصم الفكر من الخطأ ، مع أن القدرة على التفكير السليم بدون معرفة هذه القواعد أمر معروف لا يحتاج الى أية إشارة خاصة . (٢) وإذا كان صحيحاً أن الفكر يمكن أن يمارس بطريقة سليمة دون معرفة بقواعد الاستدلال الشكلى ، فمن الصحيح أيضاً أنه ، إذا شاء معرفة هذه القواعد ، فلن يحتاج منها لتجنب المغالطة الا لعدد ضئيل جداً من القواعد ، التى تدور حول مبدأ التناقض ومجموعة قليلة من المبادئ الأساسية الأخرى . (٣) ويستطيع المرء ، اذا قرأ محاوره الجمهوريه قراءة فاحصة ، أن يدرك أن أفلاطون كان متنبهاً ، عن وعى ، الى هذه المجموعة الرئيسية من المبادئ ، التى ينبغى التزامها للحيلولة دون وقوع الفكر فى الزلل ، بل أنه صرح بها تصريحاً واعياً . فهو يعبر عن قانون التناقض تعبيراً دقيقاً إذ يقول : « من الجلى أن نفس الشيء لا يمكن أن يفعل أو ينفع فى جزء واحد منه بطريقتين متضادتين فى آن واحد ، وبالنسبة الى موضوع واحد » . (٤٣٦) ولو كان أفلاطون قد التزم هذه القاعدة على الدوام لخلت محاوراته من الجزء الأكبر مما فيها من مغالطات . بل أنه ينبه محدثه ، فى موضع قريب من الموضع السابق ، الى ضرورة التحليل الدقيق لعناصر كل قضية ، حتى يتبين اذا كانت متسقة مع ذاتها أم لا ، فيقول : « الحق ان لممارسة الجدل . .

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٥ - ٢٦ .

تأثيرا فريدا في الناس . . لأنهم كثيرا ما يدخلون دون وعي في مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية ، مع أنها ليست إلا ثثرة ، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتفسيه تبعاً لفروعه المختلفة ، ولتعلقهم بالألفاظ في محاولتهم إيقاع محدثهم في التناقض ، (٤٥٤) . وفي هذه الحالة أيضا يردد أفلاطون معيارا لو كان قد طبقه لتجنب كثيرا من المغالطات التي تميزت بها طريقته في الجدل .

وهناك باحثون آخرون يرون أن أفلاطون كان يعتمد المغالطة والتلاعب بالألفاظ (في الكتاب الأول) أي أن ذلك كان جزءا من البناء الدرامي للمحاورة (١) . وقد يكون الغرض من ذلك مجرد الدعاية ، أو إثارة الخصم . ومن الواضح أن هذا التعليل لا ينطبق على الكتب التسعة التي تلي الكتاب الأول ، حيث لا تسمح جدية المناقشة بافتراض تعليل كهذا . على أن الكتاب الأول بدوره ، في اعتقادي ، لا يسمح بقبول هذا التعليل :

فلنتأمل تلك اللحظة الدرامية البديعة التي شهدت تدخل ثراسيماخوس في المناقشة (في أواسط الكتاب الأول) . فقد كان سقراط في الجزء السابق قد أورد في مناقشته مغالطات متعددة ، ولكنه استطاع أن يقهر خصمه على أية حال . غير أن ثراسيماخوس ، الذي ظل غضبه يتعاضم طوال المناقشة السابقة ، تدخل فجأة ، بصورة بلغت من العنف حدا جعل لسان سقراط ينعقد رعبا ، وأخذ يكيل الاتهامات لسقراط ومحدثه . في هذه اللحظة كان سقراط - كما يؤكد لنا هو ذاته في المحاورة - في حالة رعب حقيقي . وما دام الاتهام الرئيسي الذي وجهه إليه ثراسيماخوس هو التلاعب بالألفاظ ، فالمفروض أن يكف - وهو في حالة الرعب - عن المغالطة اللفظية ، وذلك حرصا منه على حييائه على الأقل . ومع ذلك فإن أول حجة رد بها على ثراسيماخوس الشرس ، الذي كان في ثورة غضبه ، كانت فيها مغالطة ! فسقراط يقول (وهو يرتعد) انه ، هو وبوليمارخوس ، لا يجامل كل منهما الآخر لأنهما لو كانا يبحثان عن قطعة من الذهب لما جامل أحدهما الآخر ، بحيث يضيع على نفسه فرصة العثور عليها - فما بالك وهما يبحثان عن العدالة ، التي هي أنفس كثيرا من الذهب ؟ والمغالطة في هذه

(١) انظر تعليق Chambry في ص ١٣ ، ١٤ ، ١٥ من الجزء الأول من ترجمته لمحاورة الجمهورية (Edition «Les belles lettres») ، باريس ١٩٤٧ .

الحجة واضحة ، لأنه يشبه قيمة معنوية أو روحية – كالعادلة – بقيمة مادية كالذهب ، ويتلاعب بلفظ « النفيس » ، ولأن الذهب ، كغيره من القيم المادية ، ينقص قدره بالمشاركة ، ومن هنا كان من الضروري أن يتنافس الناس عليه ، أما العدالة فيزيد قدرها كلما شارك فيها عدد أكبر .

لا شك أن عودة سقراط الى المغالطة في هذا الموقف العصيب دليل على انها جزء من تكوينه ، وعلى أنه لا يستطيع أن يخلص ذهنه منها . فحتى لو كانت جميع المغالطات السابقة في الكتاب الأول مقصودة ، فإن هذه لا يمكن – بحكم الموقف الذي قيلت فيه – أن تكون متعمدة ، وإنما هي علامة ضعف في القدرة الاستدلالية فحسب . ومن هنا نجد أن ثراسيماخوس كان على حق – الى حد بعيد – حين اتهم سقراط ، بعد قليل (٣٤١) بأنه مغالط .

وخلاصة هذا كله أن منهج أفلاطون كان يحمل في طياته – الى جانب ما فيه من عناصر ايجابية – عنصر المغالطة ، وأن هذا العنصر يظهر في محاوره الجمهورية ، وأن لم يكن من السهل دائما كشفه وسط ذلك الحشد الهائل من الأفكار العميقة التي تحفل بها المحاوره . ويمكن القول أن أفلاطون قد ترك ، في هذا الصدد ، طابعه الدائم على الفلسفة ، التي لم تستطع أن تتخلص منذ ذلك الحين من عنصر المغالطة ، وأن كانت مع ذلك قد لقنت الانسان مجموعة من أعمق أفكاره وأرفع مبادئه .

موضوع المحاورة

تعقد تركيب محاورة الجمهورية :

تعالج محاورة الجمهورية موضوعات تبلغ من الكثرة حدا دعا بعض شراح أفلاطون الى القول بافتقار هذه المحاورة الى التماسك ، وبأنها تتألف من مجموعة من الموضوعات التي أضيف بعضها الى بعض دون وحدة تربط بينها . ومن هؤلاء الشراح « بيرنت Burnet » الذي ذهب الى أن الجزء التعليمي (فى الكتابين السادس والسابع) هو الأساس الذى بنيت عليه المحاورة ، على حين أن بقية المحاورة سقراطية لا تمثل آراء أفلاطون الحقيقية . ولكن من الغريب أن شراحا آخرين - منهم « نتلشب Nettleship » - يرون أن هذا الجزء بالذات مقم على المحاورة ، وأن من الممكن الانتقال من الكتاب الرابع الى الكتاب الثامن دون انقطاع . وفضلا على ذلك ، فقد أشرنا من قبل الى الرأى الذى يجعل من الكتاب الأول مقدمة مستقلة بذاتها ، نظرا الى اختلاف مستوى البحث وأسلوبه عن بقية المحاورة .

هذه الآراء تركز على بعض الشواهد ، التى يتعلق بعضها بطريقة تفسير الشراح لمضمون المحاورة ذاتها ، ويتعلق بعضها الآخر بالإشارات التى وردت عن « الجمهورية » فى محاورات أخرى ، ولا سيما فى « طيماسوس » ، حيث يعيد أفلاطون تلخيص آرائه فى الكتب الأربعة الأولى وجزء من الكتاب الخامس ، دون أن يشير الى نهاية الكتاب الخامس أو الكتابين السادس والسابع .

ومن المؤكد أن أى شارح يقول بافتقار المحاورة الى الوحدة ، له بعض العذر فى رأيه هذا ، إذ أن المحاورة تعالج بالفعل عددا كبيرا من الموضوعات التى يصعب الربط بينها . بل إنها تعالج الموضوع الواحد فى مواضع

متباينة على نحو يبدو معه لأول وهلة أن هناك نوعا من التشتت والتباين في وجهة النظر الى هذا الموضوع . ومع ذلك فإن النظرة الفاحصة تثبت لنا أن هذا التباين الظاهري إنما هو تعبير عن طريقة أفلاطون الخاصة في تنازل المسائل بطريقة متدرجة كل في سياقها الخاص ، بحيث لا يتكشف تفكيره كاملا الا بعد انتهاء المحاوره كلها .

ومن المتفق عليه ، بوجه عام ، أن الموضوعات الرئيسية التي تعالجها المحاوره في كتبها المختلفة هي :

- ١ - الكتاب الأول : مقدمة في الآراء الشائعة عن العدالة .
- ٢ - الكتاب الثاني والثالث والرابع : العدالة في الدولة والفرد .
- ٣ - الكتاب الخامس والسادس والسابع : نظم الدولة المثلى وحكم الفلاسفة .
- ٤ - الكتاب الثامن والتاسع : تدهور المجتمع والفرد .
- ٥ - الكتاب العاشر (حتى ٦٠٨) : الصراع بين الفلسفة والشعر .
- ٦ - الكتاب العاشر (٦٠٨ الى النهاية) : مصير الانسان وخلود النفس .

على أنه اذا كان هناك اتفاق عام حول هذه الخطوط العريضة أو الموضوعات العامة للمحاوره ، فإن السؤال الأساسي يظل قائما - وأعني به : ما هو الموضوع العام للمحاوره كلها ، أو ما هو الموضوع الرئيسي فيها ؟ وما الغاية التي استهدفها أفلاطون من كتابة المحاوره ؟ هذا السؤال كان مثارا لخلافات شديدة بين شراح أفلاطون ، ولا جدال في أن تشعب الأبحاث التي تناولتها المحاوره قد ساعد على تقوية هذه الخلافات ، إذ أن كلا يستطيع أن يجد في المحاوره ما يريد . وسوف يتضح لنا ، بعد بحثنا المفصل لهذا الموضوع ، أن كل شارح قد وجد بالفعل في المحاوره ما أراد ، وأنها أتاح لأذهان المفسرين فرصة رائعة للقيام بعملية « إسقاط » فكري ، يطبع فيه كل منهم على المحاوره ما يتجه اليه ميله الطبيعي ، أو ما يود هو ذاته أن يكون موضوعا رئيسيا ، لا لفلسفة أفلاطون وحدها ، بل للفلسفة بوجه عام .

صعوبة تصنيف المحاوره :

من المؤكد أن أية محاولة لتحديد الاتجاه العام لأفلاطون في محاوره الجمهوريه من خلال أفكارنا الحالية ، تصادف صعوبات لا يكاد يكون في

وسمع المرء أن يتغلب عليها . فإذا قلنا عن أفلاطون أنه كان قبل كل شيء فيلسوفا يرمى إلى تأكيد فكرة الثبات والحمة على التغير ، نظرا إلى ميوله الاليجاركية المحافظة ، صادفتنا في هذا الصدد مسألة هامة لا تتمشى مع هذا التصنيف ، وهى دعوة أفلاطون الصريحة القاطعة إلى زهد الحكام فى المال ، وتأكيده على نحو يفوق أى مفكر آخر ، للمبدأ القائل أن الحكم ينبغى أن يكون خدمة لا انتفاعا . وإذا قلنا أنه كان فيلسوفا يدعو إلى الزهد ، قابلتنا صعوبة أساسية ، هى دعوته إلى شيوعية النساء بين أعلى طبقات الدولة ، أعنى طبقة الحراس والفلاسفة . أى أن أفلاطون يطبق هذا المبدأ على أفضل أنموذج للانسان فى نظره ، ويجعل للجنس عند هذه الطبقة أهمية تصل إلى حد استخدامهم حافظا لهم على مزيد من العمل فى أوقات السلم وفى أوقات الحرب بوجه خاص . فإين هذا من فكرة الزهد ، ومن القول أن الجسم مقبرة النفس ؟ وإذا قلنا أن أفلاطون يدعو إلى نظام عسكري صارم كنظام اسبرطة - وهو بالفعل قد اقترب من هذه الدعوة إلى حد بعيد - صادفتنا عقبة رئيسية هى تأكيده عنصر « الموسيقى » ، أى التربية الأدبية والفنية ، فى التعليم . ووضع أنموذجا للانسان المثالى يكون تهذيب العقل والروح أهم العناصر المكونة له . فهو لم يستهدف أبدا تكوين جنس خشن صارم لا يتقن الا فنون القتال ، وإنما استهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن والعناية بتهذيب النفس ، أى بين قوة الجسد من جهة ، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى .

هكذا يكاد يبدو من المستحيل تحديد موضوع معين تندرج تحته تلك الفلسفة التى عرضها أفلاطون فى محاوره الجمهورية ، فى ضوء التقسيمات الحالية المعروفة للأنماط الفلسفية . ولا جدال فى أن هذه الصعوبة تنعكس بوضوح على التفسيرات التى تقدم لمحاوره الجمهورية ، والتى تبلغ قدرا من التضاد يندر أن نجد له نظيرا فى حالة أى نص فلسفى آخر .

فقد تطرف بعض المفسرين فذهب إلى أن أساس محاوره الجمهورية دينى بحث . وحاول « أرويك Urwick » تفسير المحاوره من خلال فكرة الدين ، مؤكدا أن لفظ العدالة Dikaiousune لا ينطوى على المعنى السياسى أو الاخلاقى المألوف لدينا ، وإنما هو يحمل معنى التقوى والصلاح الدينى ، وأن المحاوره بالتالى بحث دينى من نفس النوع الذى نلمسه فى الفلسفة الهندية ، بل أن علاقة أفلاطون بأستاذه سقراط هى

نفس علاقة التمجيد التي تقوم بين المعلم الهندي وتلميذه (١) .

وتطرف مفسرون آخرون في الاتجاه الميتافيزيقي (وهو تطرف أكثر شهوعا من السابق) ، فذهبوا الى أن الاعتبار الميتافيزيقي النظري هي الأساس الذي بنيت عليه العناصر الأخلاقية والسياسية في المحاور ، أي أن ما يبدو في محاور الجمهورية من اهتمام بالجانب العملي ، إنما هو إطار تعتمد أفلاطون أن يرسمه ليعرض من خلاله أفكاره الميتافيزيقي التي كان اهتمامه الأكبر منصبا عليها . ولعل أوضح أمثلة هذا الاتجاه « تسلر Zeller » الذي يقدم لآراء أفلاطون في هذه المحاور تفسيراً تكون الأولوية فيه للاعتبارات النظرية ، ولا تكون الأبحاث العملية سوى نتائج مستمدة من الأفكار النظرية الخالصة . مثال ذلك أن الفكرة Idea تحكم العالم المادي بواسطة أنفس ، مثلما تحكم الطبقة العليا في دولة أفلاطون المثالية الطبقة الدنيا (طبقة الصناع والتجار والزراع) بواسطة الطبقة الثانية (المحاربين) . « وكما تنتمي الفكرة Idea الى عالم خالص ، خارج عن مجال الظواهر ، فكذلك ينسب العقل في الدولة الى طبقة خاصة تعلو على طبقة الشعب . وكما تأتي النفس أو القوة المحركة بوصفها ماهية متحدة بين الفكرة والظاهرة ، فكذلك تقف الطبقة المحاربة التي تنفذ قرارات الفلاسفة الحاكمين بين هؤلاء وبين الشعب . فكل شيء ثابت محدد ، مرتبط ببعضه ببعض بعلاقات لا تتغير » (٢) . فهنا نجد أن المسألة تصور كما لو كانت هناك اعتبارات نظرية خالصة ، كعلو الفكرة أو المثال وضرورة التقسيم القاطع بين مجالات الكون ووجوب التوسط بين العالم الأعلى والعالم الأدنى (وهي كما نرى أفكار يظهر فيها الطابع الهيجلي بوضوح) ، هي التي تحكم في آراء أفلاطون السياسية ، أي أن السياسة عنده مجرد تطبيق فرعي « لمذهب » في صورته النظرية الخالصة .

على أن مثل هذا التفسير النظري البحث إذا كان ممكناً في محاورات مثل « بارمنيدس » و « طيماوس » ، فإنه يبدو غير مقبول في محاور « كالجمهورية » يظهر فيها الطابع العملي بوضوح كامل . فمن الاسراف الشديد القول أن كل ما تضمنته هذه المحاور من أبحاث في موضوع الدولة المثلى والنظم الاجتماعية والتربية بمراحلها المختلفة إنما كان مجرد

(١) انظر : E.J. Urwick : The Message of Plato, A Reinterpretation of the «Republic», London (Methuen), 1920.

(٢) انظر تسلر المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ .

استطرد خارج عن الموضوع الرئيسى ، أو تطبيق للأفكار النظرية فى مجال فرعى ذى أهمية ثانوية . بل أن العكس هو الذى يبدو صحيحا ، أى أن الأفكار النظرية فى المحاور لم تكن الا تبريرات لمواقف عملية كان أفلاطون يؤمن بها ويدعو اليها ويكرس حياته من أجل تحقيقها . وعلى أية حال فإن البحث المفصل لهذه المسألة انما هو استباق لأمور ستتكشف تدريجيا خلال هذا الفصل . وحسبنا الآن أن نقول أن التفسير النظرى البحث للمحاورة لا يلقى قبولا الا من اقلية من شراح أفلاطون ، وأن أغلبية هؤلاء الشراح تؤمن بأن هدف المحاور كان فى أساسه عمليا .

على أن القول أن للمحاورة هدفا عمليا يثير بدوره اشكالا جديدا : فهل كان هذا الهدف العملى فرديا أم اجتماعيا ؟ أو بعبارة أخرى ، هل كان أفلاطون يتجه بمحاورته هذه الى نشر مبادئ معينة تتعلق بالأخلاق أو التربية الفردية ، أم أنه كان يرمى الى التعبير عن آرائه السياسية والبحث فيما ينبغى أن تكون عليه شئون الدولة ؟ الواقع أن الخلاف الرئيسى بين شراح أفلاطون انما ينحصر فى هذه المسألة بعينها ، لا فى المسألة السابقة - أعنى مسألة كون المحاوره بحثا نظريا ميتافيزيقيا أم بحثا ذا طابع عملى . فمع اعتراف أغلبية شراح أفلاطون بأن المحاوره عملية فى أساسها ، نراهم يفترقون بوضوح فى تحديد ماهية هذا الطابع العملى ، وهل هو التربية الفردية أم الاصلاح السياسى للدولة . وسوف نعرض كلا من هذين الرايين باستفاضة ، لكى نتوصل من خلال المقارنة بينهما الى ما يمكن أن يقال عن الهدف الحقيقى لهذه المحاوره الرئيسيه .

النفس البشرية بوصفها موضوعا لمحاورة الجمهورية :

فى الكتاب الثانى من المحاوره ، يبدأ أفلاطون بحثه فى الدولة ، أى فى السياسة ، بقوله : « هب أن شخصا قصير النظر طلب اليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد ، ثم أنباه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء الى نفس هذه الحروف فى مكان آخر بحجم أكبر ، فلا شك فى أنها تكون فرصة رائعة له لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها الى الصغيرة ، ليرى أن كانت مماثلة للأولى أم لا . والعذالة التى هى موضوع بحثنا ، أن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له ، فإنها توجد أيضا فى الدولة . . . واذن ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا ادراكها . لذا أقترح أن نبحث فى طبيعة العدالة أولا كما تتبدى فى الدولة ، ثم نبحثها بعد ذلك فى الفرد ، فننتقل بذلك من الأكبر الى الأصغر ، ونقارن بين الاثنين » (٣٦٨) .

وفى نهاية الكتاب التاسع ، أى عند انتهاء حديث أفلاطون الطويل فى السياسة ، يدور بين سقراط وجلوكون الحوار الآتى ، عن الإنسان الحكيم ، الذى يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير :

« جتوكون : ولكن اذا كان هذا هدفه ، فلن تكون لديه أية رغبة فى الاشتغال بالسياسة . »

سقراط : كلا ، انه سيشغل قطعا بالسياسة فى دولته الباطنة الخاصة ، وان لم يكن سيشغل بالسياسة فى بلاده ، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء .

جلوكون : لقد فهمت . انك تتحدث عن الدولة التى رسمنا خطتها ، والتى لا توجد الا فى ذهننا ، اذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها فى أى مكان على سطح الأرض .

سقراط : كلا ، ولكن المرء قد يجد فى هذا أنموذجا فى السماء لمن شاء أن يطالعه ، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله . أما أن هذه الدولة موجودة فى أى مكان أو ستوجد بالفعل فى أى وقت ، فهذا أمر لا أهمية له ، اذ انه لن يخضع الا لقوانين هذه الدولة وحدها ، لا أية دولة غيرها ، (٥٩٢) .

وان ، فبعد المقدمة التى استغرقت الكتاب الاول وجزءا من الكتاب الثانى ، استهل أفلاطون بحثه الحقيقى فى المحاور بتشبيه يتضح منه أن هدفه الحقيقى هو النفس الفردية . وعند انتهاء هذا البحث ، وقبل الاستطراد الأخير والخاتمة التى يمثلها الكتاب العاشر ، يختم أفلاطون بحثه الرئيسى بعبارات تكشف بوضوح عن اهتمامه الأساسى بالنفس الفردية . وفى الحالتين ، أى فى الاستهلال وفى الختام ، يبدو واضحا أن السياسة لم تكن الا وسيلة لغاية أهم ، هى الوصول بالفرد أو بالنفس البشرية الى ما يريده لهما من كمال .

ففى البدء يبدو كل شيء غامضا مختلطا : نفس بشرية معقدة غاية التعقيد ، تبدو تصرفاتها على السطح الخارجى بسيطة واضحة المعالم ، ولكن من وراء هذا الوضوح الظاهر دوافع متضاربة واتجاهات ونزعات متعارضة ، ونسيج معقد من العلاقات المتداخلة المتشابكة - كل ذلك فى فرد واحد أو فى نفس واحدة . فهل يتسنى لنا التعمق فى أغوار هذه النفس ، واستخلاص هذه العلاقات المتشابكة والنزعات المتعارضة واحدة بعد الأخرى ؟ ان المهمة تبدو عسيرة ، بل مستحيلة ، اذا حاولنا

القيام بها على مستوى الكائن البشرى الواحد ، إذ أن هذا الكائن أعقد وأصغر من أن يتيح لنا دراسة هذه العناصر المركبة الداخلة فى تكوينه دراسة واضحة . واذن فلنتأمل صورته المكبرة ، أى المجتمع ، حيث نجد هذه العناصر التى تزدهم بها النفس البشرية وقد ظهرت بمزيد من الوضوح والتبيز على نطاق أوسع بكثير ، وحيث يتسنى لنا دراستها وتحليلها بطريقة موضوعية لأنها ماثلة أمامنا وبادية فى كل لحظة لأعيننا .

وفى نهاية البحث نكون قد رسمنا النماذج المكبرة ، وأوضحنا الصورة المثلى والصور المشوهة للدولة ، وكل ما علينا هو أن نضع هذه النماذج أمام الفرد ليختار منها ما يشاء ، وفى يقيننا أن الحكيم هو الذى سيختار أنموذج الدولة المثلى ، ويحاول أن يرسم خطوط « دولته الباطنة » على أساس هذا الأنموذج وحده ، الذى هو قائم « فى السماء لمن شاء أن يطالعه ، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله » . واذن ، فلم يكن المقصود من كل ما قيل عن الدولة ، اصلاح دولة موجودة بالفعل ، أو حتى رسم خطوط دولة مثالية ينبغى أن تقتدى بها الدول القائمة ، وانما كان المقصود من كل ذلك عملية التكبير التى أشار اليها أفلاطون فى البداية ، بحيث يجد الفرد أمامه صورة موضوعية موسعة مكبرة لنفسه وقد انطبعت على العالم الخارجى . ومن هنا فلا أهمية لتحقيق هذه الدولة أو حكامها أو مشرعها . انها ، بالاختصار ، دستور للنفس البشرية الفردية ، لا للدولة .

ليس من المستغرب إذن ، اذا كان أفلاطون قد بدأ بحثه الطويل فى السياسة وختمه بمثل هذه الأقوال التى يؤكد فيها أن السياسة لم تكن عنده الا وسيلة لغاية تتجاوزها ، وهى تربية النفس البشرية ، أن نجد مجموعة من أكبر شراح أفلاطون يؤكد أفرادها أن محاوره الجمهورية لم تكن سياسية ، وانما كانت فى أساسها محاوره أخلاقية أو تربوية .

ففى رأى « تيلور A.E. Taylor » ، أن السياسة - فى محاوره الجمهورية - مبنية على الأخلاق ، لا العكس . والسؤال الأول الذى يثار فى المحاوره ، ويجاب عنه فى ختامها ، هو سؤال أخلاقى بالمعنى الدقيق ، وأعنى به : ما هى قاعدة الخير التى يتعين على الانسان أن ينظم حياته وفقاً لها ؟ وهو يرى أن من الأمور ذات الدلالة الواضحة أن تبدأ المحاوره بملاحظات كهل عن الاقتراب من الموت والخوف مما يأتى بعده ، وتنتهى بأسطورة عن الحساب والمصير الأزلى ، ويؤكد أن السؤال الرئيسى فيها هو : كيف يصل الانسان الى الخلاص الأزلى أو تضييع عليه فرصة هذا

الخلاص ؟ ومن ذلك يستنتج أن المحاورة « أخرى other-worldly » ، ولكن لا بد من أجل بلوغ هذا الهدف الأخرى ، أن يستعان بوسائل تحقق للإنسان السعادة الدائمة ، وأهم هذه الوسائل التعليم . أما السياسة فدورها ثانوى . أو تابع للأخلاق والتربية : إذ أن الإنسان الذى وصل الى حالة الغبطة والسعادة الحقيقية لابد أن يكون مبشرا للمجاعة بأسرها ، ولا تكتمل رسالته الا اذا عمل على تحقيقها بين الناس جميعا ، وهنا فقط يأتى دور السياسة (١) . ومن ذلك ينتهى تبلور الى النتيجة الآتية : « الأرجح أننا سنخطئ الفهم لو تخيلنا - كما تخيل البعض بالفعل - أن سقراط وأفلاطون يقترح جديدا دستورا جديدا لاثينا . وسيكون خطأنا أعظم لو تخيلنا أن أحدهما كان يقر ادخال الدستور الجديد عن طريق الثورة فى مجتمع غير متأهب له على الاطلاق . وأقصى ما يمكننا أن نقوله عن أى من الاقتراحات المفصلة التى تتضمنها محاورة الجمهورية هو أن أفلاطون يقدمها على أنها هى ما يرى سقراط أنه مايتفق الى أقصى حد مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان ، وما نستطيع بالتالى أن نتوقع تحقيقه بصورة تقريبية فى مجتمع سليم الأوضاع » (٢) .

ويتخذ « نتلشب Nettleship » موقفا مماثلا ، إذ يؤكد أن أفلاطون يحلل النفس البشرية ، فى هذه المحاورة ، بطريق غير مباشر ، أى أنه يحللها بادئا بالمجتمع البشرى ، ومنتقلا من هذا المجتمع الى الفرد . ذلك لأن من الممكن اظهار العناصر الخفية الدقيقة للطبيعة البشرية على السطح الخارجى من خلال التيارات والاتجاهات العامة التى تسير عليها الدولة ، والتى لا تعدو أن تكون تعبيراً عن مبادئ باطنة فى النفس البشرية (٣) .

ويحرص « لا شيز - رى » على تأكيد أسسبكية العامل الأخلاقى الفردى على العامل السياسى فى تفكير أفلاطون ، فيذهب الى أن الهدف الرئيسى لأفلاطون هو وضع فن رفيع لتدبير شئون النفس ، يتسع بحيث يشمل تدبير شئون الدولة بدورها . وبعبارة أخرى ، فالبحث فى الدولة عند أفلاطون ليس مقصودا لذاته على الاطلاق . « فالدولة دائما فى نظره - ومن وجهتى نظر ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى آن واحد

(١) A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work, New York

(١)

(Meridian Books), 1956 pp. 265 — 266.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

Nettleship : The Theory of Education... P. 3 — 4

(٣)

ـ وسيلة لا غاية ، تخضع في حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الغضبية أو الشهوات ، أى ليسول النفوس الفردية وأمانيتها . ومن هذه النفوس الفردية تستمد أصلها ، وهى لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها سوى أداة . فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعا محددا معطى مباشرة للسياسة ، بل يتعين على السياسة أن تتجاوز حدود الدولة ، وتلتمس مبدأ نهائيا يوجهها فى مثل أعلى من الكمال الشخصى . فالسياسة تنطوى بالضرورة على نظرة معينة الى المصير الانسانى ، ولا يمكن أن يكون لها ، من خلال تنظيم المدينة ، أى هدف سوى تحقيق هذا المصير (١) .

على أن الكمال الأخلاقى لا يتحقق الا بالتربية السليمة . وقد عرض أفلاطون فى « الجمهورية » نظاما مفصلا للتربية ، وربطه بالأخلاق ربطا محكما ، ومن هنا فان مجموعة من أكبر شراح أفلاطون قد ذهبوا الى أن التربية على التخصيص هى الهدف الرئيسى للمحاورة . ولعل أبرز هؤلاء الشراح « ييجر Jaeger » الذى جعل من فكرة التربية محورا لتفسير فلسفة أفلاطون كلها ، ومحاورة الجمهورية بوجه خاص . فكل الأبحاث السياسية التى تضمنتها المحاورة ، وضمنها مناقشة الانواع المختلفة للذاتيات ، وأسباب انحلالها ، تستهدف آخر الأمر غاية تربوية ، وما هى الا مراحل فى الطريق الطويل الذى يؤدى الى اتاحة اقامة « الدولة الموجودة فى داخلنا » ، والى تحقيق أرفع انواع الشخصية الانسانية ، وهو الفيلسوف . فالمحاورة كلها تدور حول موضوع « التربية » ، أو تنمية المثل الحضارية ، وهو المعنى الاقرب للفظ *paideia* كما يستخدمه «ييجر» فى كتابه الكبير الذى يحمل هذا الاسم . ويوضح ييجر وجهة نظره فيقول : « قد نطن لأول وهلة أن أفلاطون كان يهتم قبل كل شىء بتأسيس دولة مثلى ، تحكمها صفوة مختارة ، وكان يخضع الاخلاق والتربية لهذه الغاية . ولكننا عندما ندرس المحاورة ، يظهر لنا بوضوح كامل أن ما كان يرمى اليه عكس ذلك . فهو يبنى السياسة على الاخلاق ، ليس فقط لأن من المحتم عليه أن يبدأ الاصلاح السياسى بتعليم الناس كيف يسلكون ، بل لأنه يؤمن بأن مبدأ السلوك الذى يرشد المجتمع والدولة هو نفسه الذى يرشد الفرد فى سلوكه الأخلاقى . فالدولة المثلى فى نظر أفلاطون ليست الا الاطار الأمثل للحياة الخيرة ، وهو الاطار الذى يتيح للشخصية الانسانية أن تنمو داخله بلا قيود ، وفقا لقوانينها

P. Lachêze-Rey : Les idées morales, sociales et politiques de (١)
Platon, Paris (Vrin), 1951, pp. 119 — 120.

الأخلاقية الباطنة ، وتكون على يقين من أنها إنما تفي بفرض الدولة الباطنية فيها . فاذا تأملنا جمهورية أفلاطون من وجهة النظر هذه ، لما وجدناها خطة للإصلاح العملى للدولة بقدر ما هى مجتمع مصطنع تخضع فيه كل المصالح لتعليم الشخصية الاخلاقية والعقلية ، وهو التعليم الذى يعد ثقافة كاملة Paideia ، (١) .

ويقدم الينا شارح آخر خطة كاملة يعتقد انها هى الاطار الذى بنيت عليه محاوره الجمهورية - وهذه الخطة ترتكز على تلك الفكرة التى عرضها أفلاطون فى الكتاب الثانى من المحاوره ، وهى فكرة ايضاح معالم العدالة فى النفس الفردية من خلال وصف مجتمع سياسى مكبر . فهو يرى أن المحاوره كلها تخضع فى تركيبها لهذه الخطة الاساسية ، إذ ان كل بحث فى السياسة تنطوى عليه ، ليس الا اطارا يتيح له معالجة جانب معين من جوانب مشكلته الاساسية ، وهى مشكلة التربية : فأفلاطون يبدأ محاورته بعرض تطور المجتمع منذ بداياته الاولى ، وعندما يصل الى طبقة الحراس بوصفها الطبقة الرئيسة فى الدولة ، ينتقل الى الكلام عن تعليم هذه الطبقة ، ويقدم برنامجا مفصلا للتعليم الابتدائى والثانوى كما اراده أفلاطون . ثم تعود المحاوره مرة أخرى الى السياسة ، وتقدم وصفا لدولة الطبقات الثلاث وفضائلها بتفصيل دقيق ، ولكن هذا الوصف فى حقيقته إنما هو تمهيد لدراسة تتخذ من النفس الفردية موضوعا لها ، وهى دراسة تلائم أهداف أفلاطون التعليمية . ويلى ذلك بحث آخر فى السياسة والاجتماع والاقتصاد ، الى أن تظهر فكرة الملك الفيلسوف ، فيكون ذلك تمهيدا لمعالجة مشكلة تعليم الفيلسوف ، التى يعرضها أفلاطون فى الكتاب السابع بالتفصيل ، ويقدم فى هذا الصدد - لأول مرة فى العالم الغربى - برنامجا مفصلا للتعليم الجامعى . وهكذا يرى هذا الباحث (٢) أن كل بحث فى السياسة لم يكن الا تبريرا للبحث التعليمى ، ومدخلا الى عرض فكرة تربوية . فالسياسة ليست الا تبريرا لمعالجة مشكلات التربية ، أو عذرا ينتحله أفلاطون لمناقشة هذه المشكلات ، أو اطارا يمهّد للكلام فى ذلك الموضوع الرئيسى الاثير لدى أفلاطون .

وعلى الرغم من أننا لا نود - فى المرحلة الحالية من بحثنا لهذا الموضوع - أن ندخل فى تفاصيل نقدية ، فلا مفر فى هذا الصدد من

W. Jaeger : Paideia, op. cit., Vol. II, pp. 365 — 366.

(١)

E. Havelock : Preface to Plato, London (Blackwell), 1963, pp.

(٢)

إبداء ملاحظة تثيرها الفكرة القائلة ان الهدف الرئيسى للمحاورة هدف تربوى . ذلك لأن المثل العليا التربوية تتجه بطبيعتها الى الشمول ، ولن تكون لها قيمة اذا كانت بطبيعتها تقتصر على فئة محددة ، لأن هذا الاقتصار يعنى ترك بقية المواطنين فى حالة من الجهل والافتقار الكامل الى التهذيب . فالمثل العليا للثقافة ، وقيم التهذيب والكمال الأخلاقى ، تتعارض مع النزوع الى الخصوصية . ومع ذلك فقد كان برنامج أفلاطون بطبيعته موجها الى المواطنين الأحرار فحسب ، بل الى الفئة العليا منهم ، على حين أنه لم يذكر شئنا عن المجموع الكبير من الناس . وهذا السكوت يعنى أن هؤلاء سيظلون على جهلهم وغفلتهم وافتقارهم الى التهذيب . فكيف إذن تكون لقيم التربية والثقافة المكانة العليا فى محاورة الجمهورية ، فى الوقت الذى كانت فيه هذه القيم موجهة أساسا نحو فئة خاصة لا تشمل الا قلة مختارة من المجتمع ؟

لا جدال فى أن هذا الاعتراض كفيل بهدم « التفسير التربوى » لمحاورة الجمهورية من أساسه . ومن هنا فقد حاول البعض الدفاع عن نظريات أفلاطون فى التربية ، على أساس أنها ذات طابع شامل ، فقال « هوربر Hoerber » مثلا : « ان الشواهد تدل على أن أفلاطون يتحدث عن مبادئ تنطبق على تعليم كل الشباب ، وعلى تدريب جميع أنواع المواطنين والصناع فى كل دولة . فالبحث فى التعاليم انما هو بحث فى مبادئ التعليم الابتدائى بوجه عام ، وليس عرضا لتعليم خاص لطبقة مخصوصة فى دولة معينة » (١) . ومع ذلك فان هذا الرأى حتى لو صح بالنسبة الى التعليم الابتدائى (وهو أمر مشكوك فيه) ، لا يمكن أن يصح على التعليم العالى أو التخصص ، وهو تعليم الفلاسفة ، الذى هو بطبيعته تعليم للصفوة المختارة وحدها . ففى هذه المحاورة إذن نزوع الى الخصوصية لا يمكن انكاره ، وهذا النزوع يدل على أن هدف أفلاطون لم يكن عرض مثل عليا فى التربية والثقافة ، وانما كان تقديم نوع معين من التربية ، لأفراد معينين ، على نحو يخدم أغراض الدولة . أى أن التربية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم تكن هى الغاية النهائية لجهود أفلاطون الفكرية فى هذه المحاورة ، وانما كانت وسيلة يستعين بها المشرع فى تحقيق نوع معين من النظام فى المجتمع . ومن هنا فان من الخطأ الواضح تشبيه مثله العليا التربوية بالمثل العليا الحديثة التى تهدف الى تنمية الشخصية الفردية ، إذ أن الشخصية لم تكن مقصودة لذاتها عند

(١) R.G. Hoerber : The Theme of Plato's Republic, (Doctoral Dissertation, Washington University, Missouri, 1944), p. 59.

أفلاطون . بل انها لا يمكن أن تكون كذلك الا فى ظل نوع من التفكير الديمقراطي كان غريبا تماما عن ذهنه . وبالاختصار . فالتربية عند أفلاطون لم تكن تعبيرا عن مثل عليا انسانية ، وانما كانت وسيلة لتحقيق نمط معين من أنماط الحياة السياسية . وهكذا يؤدي التحليل الدقيق لفكرة التربية الى نقد التفسير الفردي لمحاورة الجمهورية ، ويمهد الطريق لظهور التفسير المضاد له . وهو التفسير السياسى .

السياسة بوصفها الموضوع الرئيسى للمحاورة :

اذا كان التفسير السابق ، الذى يجعل من النفس الفردية ، ومن المثل العليا التربوية التى تساعد على تحقيق كمالها ، يرتكز على تصريحات مباشرة قال بها أفلاطون ذاته ، فان التفسير السياسى ، الذى نعرضه فى هذا القسم ، يرتكز على حقيقة اخرى لا يمكن انكارها ، وهى أن الموضوعات السياسية كانت لها المكانة العليا فى المحاورة ، وأن هذه الموضوعات تحتل - من الناحية الكمية الخالصة على الأقل ، أى من حيث مقدار الصفحات التى خصصت لمعالجتها - الأهمية الرئيسية فى المحاورة .

ولقد وجد كثير من شراح أفلاطون أدلة قاطعة على أن السياسة كانت الموضوع الرئيسى لاهتمامه ، وهذه الأدلة مستمدة من حياته ، ومن طبيعة الفترة التاريخية التى عاش فيها ، ومن مقارنة تعاليمه النظرية بتصرفاته العملية ، وبالحوادث التى شهدتها عصره . ولعل أشهر القائلين بالتفسير السياسى ، من شراح أفلاطون ، هو « أرنست باركر » ، الذى يؤكد أن « الجمهورية » مبنية على ظروف فعلية ، والمقصود منها أن تشكل الحياة الفعلية أو تؤثر فيها على الأقل ، (١) . فالدساتير التى يصف أفلاطون ، فى الكتابين الثامن والتاسع ، نشأتها ونموها وانحلالها ، إنما هى انعكاس لأنماط كانت موجودة بالفعل ، وكان لها تأثيرها فى تجربة أفلاطون الحية ، فمن أثينا استمد معلوماته عن الديمقراطية ، ومن اسبرطة وكريت استمد معرفته بالأليجاركية و « الديمقراطية » ، ومن سراقوزة استمد تجربته عن الطغيان . « فالجمهورية ليست مجرد استنباط من مبادئ أولسى ، وانما هى استقراء من وقائع الحياة اليونانية » (٢) .

وكما أن الجمهورية تصف ما هو موجود بالفعل ، فقد كان المقصود

E. Barker : Greek Political Theory, p. 277.

(١)

(٢) المرجع نفسه .

منها أن تؤثر في الحياة الفعلية . فهي محاورة ذات هدف عملي ، والدليل على ذلك تلك المحاولات المستميتة التي بذلها أفلاطون من أجل تطبيق أفكاره عمليا ، والتي كاد أن يلقى حتفه بسببها . فأفلاطون كان مفكرا واقعيا في أهدافه ، وهو يريد من مدينته أن تتحقق بالفعل . صحيح أنه يتحدث في نهاية الكتاب التاسع كما لو كانت مدينته أنموذجا يمكن أن يوجد في السماء ، ولكن لا وجود له في الأرض . غير أن « باركر » يفسر استحالة التحقيق هذه بأنها صفة لكل مثل أعلى لا يمكن أن يتجسد بحذافيره ، وإن كان يظل مع ذلك يمارس تأثيره في المجتمعات والناس . « وتلك في الواقع إحدى الوظائف الكبرى للمدن الفاضلة المثلى ، كدولة أفلاطون : فحتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها ، ففي استطاعتها مع ذلك أن تعيننا على فهم الواقع » (١) .

ويدافع « شامبرى » في مستهل مقدمته الطويلة التي صدر بها ترجمته الفرنسية لمحاضرة الجمهورية ، عن التفسير السياسي للمحاضرة ، ويعترض على الطريقة الكلاسيكية التي يعرض بها مذهب أفلاطون بوصفه نظرية في الوجود والمعرفة ، ثم بحثا في الطبيعة ، وأخيرا نظرية في الأخلاق والسياسة والدين والفن . فهو لا يعترف بأن السياسة لها مكانة ثانوية ، أو بأنها نتيجة عارضة للمذهب المتكامل ، وإنما يؤكد على نحو قاطع أن « أفلاطون لم يصل في الواقع إلى الفلسفة إلا عن طريق السياسة ومن أجل السياسة » (٢) . وبالمثل يؤكد « لوتشيوني » الأهمية القصوى للتفكير السياسي عند أفلاطون ، ويشير إلى أن أكبر محاورتين لأفلاطون ، وهما الجمهورية والقوانين ، تعالجان موضوعات سياسية . فخطة التعليم التي عرضها في الجمهورية كانت تطبق عمليا في الأكاديمية ، ولم يكن هدفها إلا تكوين الصفوة التي ستتولى الحكم ، وتربية عقول السياسيين (٣) . وبالفعل قام كثير من تلاميذ أفلاطون بأدوار سياسية هامة ، أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن حياة أفلاطون .

وأخيرا ، يلخص « فارنجن » و « ونسبير » موقف أصحاب التفسير السياسي ، فيقول الأول « أن فلسفة أفلاطون كانت بأسرها فلسفة سياسية ، وكان الغرض المتحكم في حياته الطويلة ، والذي كان يزداد وضوحا كلما مضى في طريقه ، هو بناء نظام عقدي ونظام تعليمي من

(١) المرجع نفسه ص ٢٨٢ .

Introduction, op. cit., p. V.

(٢)

Jean Luccioni : La pensée politique de Platon, Paris (P.U.F.).

(٣)

1958, p. 244.

شأنه ، اذا فرضته السلطة الحاكمة . أن يضمن الخير للدولة . فالاهتمام بالدولة كان محور الحركة الأفلاطونية ، مثلما كان الاهتمام بالطبيعة محورا للحركة الايونية ، (١) . أما « ونسبير » فيقول عن فلسفة أفلاطون بأسرها انها « موقف اجتماعي يتخذ صورا فلسفية » (٢) .

ماذا يمكن أن يكون موضوع المحاوره ؟

لا جدال في ان مناقشة الرايين السابقين تكشف لنا عن موقف غريب كن الغرابة : قأمامنا عمل فلسفي واحد ، يقف الشراح ازاءه موقفين متناقضين تماما ، ان يراه فريق منهم عملا يستهدف اصلاح النفس الفردية وتربيتها ويتخذ من ذلك موضوعا وحيدا ، على حين ان الفريق الآخر يعده عملا سياسيا لا مكان للفرد فيه الا من حيث وسيلة تعين المجتمع الكامل على تحقيق الاهداف التي رسمها له الفيلسوف . ويؤكد الفريق الأول أن ما تضمنته المحاوره من اشارات سياسية انما هو أنموذج خيالي لا يمكن أن يتحقق ، ولم يكن أفلاطون يقصد منه ان يتحقق ، على حين أن الفريق الثاني يصر على ان المحاوره تتضمن برنامجا سياسيا أريد تحقيقه ، وتعكس تجارب فعلية مر بها أفلاطون ، ومرت بها المجتمعات المعاصرة له ، وترسم طريق الاصلاح الذي كان الفيلسوف يؤمن به ويكرس حياته للدعوة اليه .

ومن الطبيعي ، والأمر على هذا النحو ، أن يحاول المرء اتخاذ موقف معين من هذه التفسيرات التي وصلت - كما قلنا - الى حد التناقض الكامل . ولسنا ندعى أننا سوف نحسم هذا الخلاف الحاد ، ان أن هذا الخلاف يرجع - كما سيتضح لنا فيما بعد - الى جذور عميقة لا يمكن اقتلاعها . على أنه لن يكون من الصواب - من جهة أخرى - ان نقف مكتوفي الأيدي ونقتصر على مشاهدة صراع الشراح عن بعد ، ونقتصر ان هذه الثنائية الحادة ينبغي أن تقبل على علاقتها دون مناقشة . بل أن المجال يسمح - في رأيي - بالقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الخلاف الاساسي ، وارجاع التناقضات الى أصولها العميقة ، ومحاولة تحديد العلاقة الحقيقية - لا العلاقة الظاهرية - بين الفريقين المتنازعين .

B. Farrington : Science and Politics in the Ancient World, (١١)
London (Allen and Unwin), 1939, p. 91.

A.D. Winspear : The Genesis of Plato's Thought. New York, (١٢)
(Russell and Russell), 1956, p. 272.

١ - الفرد والمجتمع :

لا جدال فى أن ننسول بأن النئفس النفردفة وتربفئها هى الموضوع الرئفسى لمأوره أنفمهورفة ، أنسأنا نأبأنا من نصوص المأورة نفسها ، كما قلنا من قبل . ذلك لأن الجزء الرئفسى من المأورة فبأنا بنص فؤكد فبه أفلاطون أنه فهدف إلى بآث النفس البشرففة من آلال صورئها المكبرة ، وهى المجتمع . ومع ذلك ، فهل فصح أن فكتفى الآللل العلمى بنص أقوال أفلاطون ، وفحملها على معانفها الظاهرة ؟ أفس من الجأئر أن فؤدى هذا الآللل إلى نئففة مضأة لما قال به أفلاطون ذاته ؟

أن أفلاطون ، آفن بدأ آءفئه الطوفل بفشبفه الفرد والمجتمع بالآروف الصغرفة والآروف الكبرفة ، وأكد أن دراسئنا للمجتمع لن تكون إلا دراسة للفرد ولكن على نطاق أوسع فعفننا على أءراك آآائل النفس البشرففة والسفر فى ءروبها المئئوفة المعقة بسهولة أكبر - آفن بدأ أفلاطون على هذا النحو ، جعل المأورة كلها مئوفة على صحة هذا الفشبفه ، بآف لا فكون لنا مفر من أعأة النظر فى موضوع المأورة وهدفها لو أئضح لنا أن هذا الفشبفه باطل . فهل فصمء هذا الفشبفه بالفعل للاآئفار ءءفقق ؟

(١) فى اعئقأى أن هذا الفشبفه فئطوى بءوره على نوع من المغالطة - على النحو الذى نبهنا إلىه فى الفصل السأبق - وأن كانت هءه مغالطة فبلغ من ءءقة والآفاء آءا لا فسهل معه كشفها . ففى آالة الآروف ، تكون الآروف الكبرفة بالفعل أسهل قراءة من الآروف الصغرفة . ولكن هل العءالة فى ءولة أو فى المجتمع الكبرف أوضآ مما هى فى الفرد الواحد ؟ ألا فآوز القول أن فشابك العلاقات فى ءولة ، وفعقءها الشءفء ، وفضارب المصالآ والاتآاهات ففها ، كففل بأن فآعل عملفة « الفكبر » هءه مؤءفة إلى الفعقف ، لا إلى الفبسفط ؟

(ب) ومن آهة أخرى ، فقد كان من الواجب ، قبل أن فقدم أفلاطون هذا الفشبفه وفآعل له مثل هءه الأهمفة ، أن فثبئ لنا أن هناك فوازنا آقفقا بفن الفرد وءولة ، أى أن الفارق بفنهما ففس إلا فارقا فى المقءار أو الكم فآسب ، وأن ءولة ففسئ إلا فردا مكبرا . ومع ذلك فان هءه الموازاة فكرة باطلة ، لأن من مبادئ البآث الاجتماعى أن المجتمع كفان « فرفء فى نوعه sui-generis » ، وأنه ففس مآرء فكبر للفرد ، وففس مساوفا لمآموع من ففه من الأفراد ، وإنما هو آقفقة مسئقلة لها كفانها الخاص . ولنقل - بفعبفر آءفث - أن أفلاطون فئكر هنا أصالة الظاهرة

الاجتماعية ، ويخلط بين مجاىى السياسة الاجتماعية والاخلاق الفردية
اذ يجعل الاولى مجرد امتداد يوازى الثانية .

(ج) وفضلا على ذلك ، فلو كانت محاوره الجمهورية بحثا فى
العدالة الفردية ، ولو لم يكن الجزء السياسى فيها سوى « تكبير » لمفهوم
العدالة فى الفرد فحسب ، لكان من الواجب أن ينتهى البحث بنهاية
الكتاب الرابع (٤٢٤) ، لأنه توصل عندئذ الى معرفة ماهية العدالة
الفردية وطبيعتها ، على أساس تطبيق المبدأ القائل ان العدالة هى « أداء
كل لوظيفته » على الفرد والمجتمع معا . فهذه النتيجة كانت اذن كافية
لتحقيق الغرض الذى حدده أفلاطون عندما بدأ هذا البحث . ومع ذلك
فان الكتاب الخامس يبدأ باستطراد عن نظام الاسرة فى المجتمع ، ونظام
انجاب الأطفال وعلاقتهم بأبائهم ، أى موضوع شيوعية النساء والأطفال .
وهذا موضوع سياسى واجتماعى بحث ، أى أنه ليس موضوعا يبحث على
مستوى المجتمع لكى يطبق بعد ذلك على مستوى الفرد . وبعبارة أخرى
فان أفلاطون لا يعالج هذا الموضوع الاخير الا استكمالا لصورة المجتمع
المثالى الذى سبق له أن رسم بعض خطوطه الرئيسية ، لا لأنه سيقدم
فيه مبدأ يمكن تطبيقه فيما بعد على الفرد ، أو يساعد على فهمنا لطبيعة
النفس الفردية . واذن ، فلو كان من الجائز القول ان بحث العدالة فى
المجتمع كان حتى الكتاب الرابع وسيلة لمعرفة العدالة الفردية ، فان
هذا البحث يتخذ بعد ذلك صورة دراسة سياسية مقصودة لذاتها .
صحيح أن أفلاطون يعود بعد مرحلة طويلة (فى الكتابين الثامن والتاسع)
الى فكرة الموازنة بين الفرد والدولة ، حين يعرض للأنواع الصالحة
والفاسدة من الحكومات ، وما يقابلها من أنواع الأفراد ، ولكن الاهتمام
الذى يبديه عندئذ بالحكومات والمجتمعات ، والتفصيلات التى يأتى بها
فى هذا الصدد ، يقنعنا بأن الكلام عن الفرد هو الذى يحتل أهمية ثانوية ،
وهو الذى يقال على سبيل التشبيه أو التمثيل بما يحدث فى الدولة ،
لا العكس ، أى أن الدولة فى هذه الحالة هى أساس البحث ، وليس
البحث فى الفرد الا نتيجة ثانوية مستخلصة منها .

(د) فى ضوء الحقائق السابقة ، نستطيع أن نقدم فرضا نعتقد ان
له درجة عالية من الاحتمال - وهو أن حديثه عن الدولة بوصفها منظورا
مكبورا للفرد إنما كان وسيلة درامية اتبعها أفلاطون لكى يمهّد للبحث فى
السياسة ، وهو البحث الذى كان مقصودا لذاته . وليس هذا بالأمر
المستبعد على كاتب له مقدرة أفلاطون الدرامية : اذ أن من الممكن جدا
أن يقدم الينا موضوعه الرئيسى فى صورة استطراد ، وأن يعود من آن

لآخر الى تذكرنا بأن الفرد هو المقصود آخر الامر ، على حين ان الأبحاث
السياسية - التي تقدم الينا فى صورة استطراد ، أو وسيلة تخدم
الغاية الأساسية وهى الفرد - تكون هى فى واقع الأمر الهدف الحقيقى
من بحثه .

٢ - الواقع والمثال :

لا شك أن هناك أساسا قويا ، من أقوال أفلاطون ذاته ، للرأى
القائل ان أفلاطون أراد من محاوره « الجمهورية » أن تكون صورة
خيالية لأنموذج عقلى فقط ، ولم يقصد منها أن تعالج شئون الواقع أو
تساعد على حل مشكلاته (١) . فالنص الذى أوردناه من قبل والذى
يختم به أفلاطون مناقشاته السياسية المستفيضة فى آخر الكتاب
الناسع ، ينطوى على إشارة واضحة الى أن المحاوره انما كانت أنموذجا
متخيلا لمن شاء أن يحاكيه فى نفسه . وليس هذا بالنص الوحيد الذى
يؤكد فيه أفلاطون الطابع المتخيل أو المثالى لبرنامج . فهو فى الكتاب
الخامس (٤٧٢) يقول : « وعلى ذلك ، فإننا عندما أخذنا نبحث عن
ماهية العدالة وعما يكونه الرجل العادل ، ان أمكن وجوده ، وعن ماهية
الظلم وما يكونه الظالم ، انما كنا نبحث عن ذلك كله لكى نهتدى الى
أنموذج . فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين ، والتفكير فى مدى
سعادتهما أو شقائهما ، لكى نصل الى أن أشبه الناس بهما يلقي مصيرا
قريبا كل القرب من مصيرهما . اما امكان تحقيق هذه النماذج بالفعل ،
فذلك عالم يدخل فى نطاق مشروعنا » .

ومع ذلك ، فإن من الممكن أن نهتدى فى المحاوره الى نصوص أخرى
تؤيد الرأى المضاد ، القائل ان أفلاطون كان يتحدث وفى ذهنه امكان
التحقيق الفعلى لجمهوريته ، وأنه وضع أنموذجها على أساس أنماط
معينة مرت به فى تجربته الفعلية . فهو مثلا يعدد أنواع الحكومات التى

(١) لا يخفى أن هناك ارتباطا قويا بين التفسير الفردى والتفسير المثالى
للمحاوره ، إذ ان القائلين بأن النفس الفردية هى الهدف الأخير للمحاوره ، يكملون
رايهم هذا بالقول ان كل ما ورد فيها من مناقشات فى السياسة والمجتمع انما كان
المقصود منه رسم أنموذج خيالى يحاكيه النفس الفردية وتطبقه فى دولتها الباطنة ،
ولم يكن الهدف منه هو ان يتحقق فى مجتمع موجود بالفعل .

وبالعكس فإن أصحاب التفسير الاجتماعى أو السياسى يؤكدون - لأسباب
واضحة - أن المحاوره كانت تشير الى واقع موجود بالفعل ، لا الى أنموذج متخيل .

تحدث عنها فيقول « أن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت واسبرطة ، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها . والثانية في الترتيب وفي المكانة تسمى بالأوليغاركية ، وهي حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة هي عكس السابقة ، وأعني بها الديمقراطية . وأخيرا حكومة الطغيان . » (٥٤٤) ويكاد يكون من المؤكد أن أفلاطون كان يعنى بالديمقراطية الحكومية الاثينية . وبالطغيان حكومة ديونيزوس في صقلية . مثما أنه تحدث صراحة عن حكومة كريت واسبرطة . فهو هنا يشير الى تجربة واقعية مرت به ، وتشهد عليها وقائع حياته ذاتها . ومحاولاته المستمرة تحقيق حكومته في صقلية ، وجهوده الدائبة في سبيل غرس مبادئه في نفس حاكمها ، كما يشهد على ذلك نشاط أفراد الأكاديمية في ميدان السياسة ، واشتراكهم في أنواع شتى من الانقلابات والثورات .

ولكن الأهم من ذلك كله ، هو ذلك النص الذي يتحدث فيه أفلاطون عن حكم الملك الفيلسوف . فهو يمهّد لهذا النص بمقدمة طويلة تشوق القارئ وتشعره بأن شيئا عظيم الأهمية يوشك أن يقال ، بل أن المرء ليشعر بأن المحاورة ستبلغ ذروة عليا بعد قليل . وبالفعل يتحدث سقراط عن حكم الفلاسفة كما لو كان هو النهاية الحاسمة لشروط البشر ، والبداية الحقيقية للعصر الذهبي للإنسان ، ويعلن مبداه الرئيسى هذا بلهجة تنبؤية جادة الى أبعد حد : « مالم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد ، وما لم يحدث من جهة أخرى ، أن قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأجد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله ، فلن تهتدا ، يا عزيزى جلوكون ، حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله . وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها - ذلك ما كنت أتردد فى اعلانه منذ وقت طويل ، أدراكا منى لمدى مخالفته للأراء الشائعة . ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر » (٤٧٣) .

فهنا أذن حديث صريح عن تحقق تلك الدولة التى رسم خطوطها العامة ، ولم تكن فكرة الحاكم الفيلسوف الا الوسيلة التى اعتقد

أفلاطون أنها هي الكفيلة بنقل أنموذجه الى مجال الواقع ، كما لم تكن محاولاته الدائبة في صقلية الا تطبيقا منه لهذا المبدأ في ميدان السياسة الفعلية . وعلى ذلك ، فقد كان أفلاطون ، على الرغم من كل ما قاله عن أنموذجه الذى يوجد « فى السماء » ، أو فى باطن النفس البشرية ، يؤمن بأن أنموذجه هذا يمكن أن يتحقق ، ويرسم الخطط الكفيلة بتحقيقه ، ويسعى الى تنفيذها بالفعل .

٣ - الفلسفة الظاهرة وعواملها الخفية :

ومع ذلك ، فحتى لو فرضنا أن أفلاطون لم يتحدث علنا الا عن استحالة تحقيق مدينته المثلى ، فهل يعنى ذلك أن ملامح مدينته هذه مستمدة من خياله أو من تفكيره النظرى وحده ؟ الواقع أن الفيلسوف ، حتى حين يظن انه يستخدم عقله المحض فى تشييد بناء فكرى معين ، لابد أن يكون قد استخلص عناصر هذا البناء من تجربة فعلية مرت به . صحيح انه يعرض علينا أفكاره كما لو كانت مستمدة من تجايف ذهنه وحدها ، بل يظن ان مما يشرفه ان تكون كذلك ، وأن مما يحط من قدره ان يكون قد تأثر بعوامل خارجية . ومع ذلك فان كشف العلاقات والعوامل الخفية التى لابد أنها قد أثرت فيه دون ان يشعر ، وتدخلت فى تحديد طابع ذلك الفكر الذى يظنه « تلقائيا » ، هى بعينها مهمة البحث والتحليل العلمى ، على حين ان الاقتصار على ترديد ما يصرح به الفيلسوف لشرحه وتوسيعه ، ينبغى أن يعد نقصا فى القدرة التحليلية .

فأفلاطون كان بلا شك يفضل ان ينظر الى أفكاره فى محاوره مثل « الجمهورية » على أنها تدين بوجودها لقدرته الذهنية وحدها ، وهو - كمعظم الفلاسفة - يجد فى ذلك موضوعا للفخر . ومع ذلك فان المهمة الحقيقية لمؤرخ الفلسفة هي أن يبحث ، فى وقائع حياته وعصره ، وفى مسلكه الخاص والعام ، وفى بقية كتاباته ، عن تلك العناصر التى لابد أنها تحكمت فى صياغة تفكيره على هذا النحو . وليس من مظاهر التعمق على الاطلاق أن يكتفى مؤرخ الفلسفة بمسيرة الفيلسوف فى ادعائه التلقائية والأصالة المطلقة ، بل انه كلما نفذ الى ما وراء ادعاءات الفيلسوف الظاهرة ، كان اقرب الى الروح العلمية الصحيحة . ومع ذلك فان مؤرخا كبيرا للفلسفة هو « تسلر » لا يرى فى مدينة أفلاطون

الفاضلة سوى انها عمل فنى : « يرتكز تماما على تجريدات ، ولا يمكن ان يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها » . (١) فهذا حكم مهما بدا عليه - ظاهريا - من العمق ، فانه فى حقيقته سطحي لأنه يكتفى بمسايرة ما يدعيه الفيلسوف ذاته دون مزيد من التحليل .

ولنضرب مثلا يوضح مانعنيه بتفسير آراء الفيلسوف من خلال تصريحاته الظاهرة ، وتفسيرها من خلال العوامل الخفية المتحركة فيها . فمن المعروف ان أفلاطون يقدم تقسيما ثلاثيا للنفس ، مناظرا لتقسيم سياسى للدولة الى ثلاث طبقات . . . وهناك من الشراح من يرون ان التقسيم الثلاثى للنفس هو الاصل ، وهو الذى تولد عنه التقسيم الثلاثى للدولة عندما طبق على مجال السياسة ، على حين ان شراحا آخرين يرون عكس ذلك ، أى ان التقسيم الثلاثى للطبقات هو الاصل ، وهو الذى اثر فى نظرتة الى النفس البشرية وأقسامها .

ففى كتاب « بايديا » يقول بيجر : « ان الوصف الذى قدمه أفلاطون للعدالة ووظيفتها فى الدولة المثلى ليس مستمدا من حقائق الحياة السياسية ، وانما هو انعكاس لنظريته فى اجزاء النفس ، اسقط ببعاد أكبر على صورته للدولة وطبقاتها » (٢) . وقد اشرنا من قبل الى رأى مماثل عند « تسلا » ، أكد فيه ان التقسيم الحاد للطبقات الثلاث عند أفلاطون يرتد الى تقسيمه الثلاثى للنفس من جهة ، ويرتد من جهة أخرى الى رأيه فى المجالات الثلاثة للكون : مجال العقل (أو الفكرة) ، ومجال النفس ، ومجال العالم المادى ، وأن تميز الطبقة العليا وعلوها على الآخرين انما هو تعبير عن علو العقل فى الكون وانعكاس له (٣) .

وفى مقابل ذلك يؤكد « سنكلير » ان تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس كان نتيجة للتقسيم الثلاثى للدولة ، أى ان علم النفس عنده مبنى على طريقة تركيب الدولة ، لا العكس (٤) . ويذهب « فارنجتون » الى أبعد من ذلك ، فيرى ان علاقة السيد بالعبد ، التى كانت اخص مميزات تفكير أفلاطون الاجتماعى والسياسى ، تتحكم فى المجال النفسى ، اذ ان

(١) المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ .

(٢) المجلد الثانى ، ص ٢٠٧ .

(٣) انظر : تسلا المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ ، و ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

T.A. Sinclair : A History of Greek Political Thought, (٤)

(Routledge and Kegan Paul), 1959, p. 153.

النفس تدبر الجسم وتحكمه وتسوده ، فهي له بمثابة السيد للعبد (١) ، بل ان هذه العلاقة تتحكم فى مذهب افلاطون بأسره ، وتنعكس على تقسيماته لمجالات الكون المختلفة .

هذا المثل واضح الدلالة بالنسبة الى ما نقصده : فالتفسير الميتافيزيقى ، الذى يرجع السياسة ذاتها الى أفكار نظرية خالصة ، يبدو أقرب الى تعاليم الفيلسوف نفسه ، اذ ان كل فيلسوف . ولا سيما افلاطون ، يود أن تبدو تعاليمه مجرد آراء نظرية ابتدعها ذهنه وحده ، وليس لها من أصل سوى قدرته الخلاقة الخاصة . ومن هنا فان هؤلاء انشراح عندما يسايرونه ، ويجعلون للأفكار الميتافيزيقية المكانة الأولى فى المذهب ، يصورون الأمر كما لو كان كل شيء قد انبثق من ذهن الفيلسوف دون أية مقدمات ، ولا يقومون بأية محاولة للتعليل . صحيح أن تفسيرهم قد يبدو « أرفع » و « أنبل » ، وهو قطعاً أقرب الى مايميل اليه الفيلسوف ذاته ، ومع ذلك فهو - على الرغم من كل ما يبدو عليه من مظاهر العمق - أقرب الى السطحية من أى تفسير آخر يحاول أن ينفذ الى ما وراء المظهر الخارجى للأمور . وفى اعتقادى أن أى تعليل خير من عدم التعليل . فاذا كان هذا التعليل يستند الى أساس معقول ، كان دون شك أفضل من تلك التفسيرات التى تكتفى بقبول ظواهر الأمور . وحين يكتفى مؤرخ الفلسفة بالنظر الى أفكار فيلسوف معين على أنها خلق من العدم ، أو على أنها تفكير نظرى مخلق فى الهواء ، بلا مقدمات أو ارتباطات ، ودون « بيئة » اجتماعية أو حتى عقلية يعيش فيها الفيلسوف ويتبادل التأثير معها ، وحين يرى فى مذهبه نتاجاً نظرياً صرفاً لا علاقة له بالعالم العينى الذى يعيش فيه ، فانه يقدم الينا دون شك صورة ناقصة ، وربما مشوهة ، لهذه الأفكار ، ويبتعد بتفسيره تماماً عن الروح العلمية كما ينبغى أن تكون .

ولا جدال فى أن محاولة التعليل والتحليل العلمى تصطدم برغبة الفيلسوف فى أن يقدم الينا مذهبه فى صورة بناء نظرى صرف . ومع ذلك فان هذا التحليل العلمى يصل الى العوامل الخفية التى تحكم فى تفكير الفيلسوف دون أن يكون قد شعر بها - فى كثير من الأحيان - عن وعى . ففى حالة افلاطون مثلاً ، نجد أن ارتباطاته العائلية

B. Farrington : Greek Science, (Pelican Books), 1949 Vol. I, (1)
p. 142.

والشخصية ، التي جعلته ينصل اتصالا وثيقا بعدد من أكبر ساسية
اثينا فى عصره ، وكذلك حياته الشخصية ، وأسفاره وتجاربه فى
صقلية وجنوب ايطاليا - هذه العوامل كلها لابد قد أثرت فى تفكيره .
فإذا وجدنا فى ذلك التفكير ذاته عناصر يمكن أرجاعها - بمجهود تحليلي
بسيط - الى تلك العوامل ، فعندئذ يصبح مثل هذا التعليل أمرا
تفرضه الروح العلمية على الباحث ، على حين أن الاكتفاء بتصريحاته
ومواقفه المعلنة وحدها يعد قصورا لا شك فيه . مثال ذلك أن أفلاطون
يؤكد - على المستوى الميتافيزيقي - فكرة الثبات والأزلية ، ويذهب
- على المستوى الأخلاقي - الى أن التغير والكثرة شر وفساد . ومن
جهة أخرى فإن لديه - على المستوى السياسى - ميلا واضحا الى
النزعة المحافظة ، والى تأكيد الارتباط بين ارتفاع مكانة الدولة وبين
درجة احتفاظها بقوانينها ونظمها ثابتة لا تتغير . بل انه ليذهب الى أن
تغير الأساليب والأوزان الشعرية والمقامات الموسيقية يؤدى الى فساد
الدولة ذاتها . اليس لنا الحق ، فى هذه الحالة ، فى القول بوجود
ارتباط بين الجانبين العملى والنظري فى تفكير الفيلسوف ؟ ألا يكون
الأقرب الى الروح العلمية - التى تنزع الى جمع أكبر عدد من الظواهر
تحت قانون واحد أو تفسير واحد - أن نقول أن تأكيد الثبات والأزلية
والواحدة على المستوى النظري يرتبط ارتباطا وثيقا بالرغبة فى المحافظة
على ثبات القوانين ووحدها ، والحيلولة دون حدوث تغير على المستوى
السياسى والعملى ؟ أو لنتساءل بعبارة أخرى : أيهما أقرب الى الروح
العلمية الصحيحة : ذلك الشارح الذى يرى كلا من هذه الظواهر
منفصلة عن الأخرى ، أم ذلك الذى يحاول الربط بينها ، فيرجع
الأفكار النظرية الى الاتجاهات العملية الواضحة لدى الفيلسوف ،
اليس الغرض الأخير ، على الأقل ، وجهة نظر اجتهادية تستحق البحث
والاحترام ، واحتمالا مرجحا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار ؟

ونستطيع ان نمضى أبعد من ذلك فى ايضاح ما نرمى اليه ، فنقول
أن أفلاطون ذاته ، وإن كان - مثل معظم الفلاسفة - يفضل التفسير
النظري للبحث لأرائه الفلسفية ، قد قدم اليها ، ربما دون أن يشعر ،
مثلا رائعا يمكن الاستشهاد به للتدليل على الفكرة السابقة . فهو فى
نهاية الكتاب الخامس وبداية السادس من المحاور يعرف الفلسفة
بأنها البحث فى الوجود الثابت الذى لا يتغير ، وبأنها معرفة الحقائق
الأزلية لا الصور المتغيرة للأشياء . وهذا ، بطبيعة الحال ، هو التعريف
الكلاسيكى الذى يستند اليه جميع أنصار الاتجاه النظري للبحث فى

الفلسفة . ومع ذلك فإن السياق الذى يرد فيه هذا التعريف لا يدع مجالاً للشك فى أن الاعتبار العملية هى أساس تعريفه هذا . ذلك لأنه كان فى صدد شرح رأيه القائل أن الفلاسفة هم أصلح الناس للحكم . وكان تعريفه السابق للفلسفة مرتبطاً بهذه الفكرة ارتباطاً وثيقاً . ولكنه لم يقتصر على التبرير النظرى البحت لهذا التعريف ، وإنما أوضح سرراته العملية على نحو قاطع بعد تقديمه مباشرة : فهو فى مستهل الكتاب السادس يقول أن من الواجب اختيار حراس الدولة « من بين أولئك الذين يتبين أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم فى المجتمع » (٤٨٤) . وبذلك يكون الاتجاه الحقيقى لتسلسل تفكيره هو : أن المجتمع الذى ادعو إليه مجتمع محافظ يثبت نظمته ويتجنب تغيير قوانينه . واذن فمن الواجب أن يحكم هذا المجتمع فيلسوف ، لأن الفلسفة تهتم بالوجه الأزلى الثابت للأشياء ، أى أن الفلسفة تأبى التغير مثلما أن المجتمع الذى ادعو إليه ينبغي ألا يكون متغيراً ، وهكذا يظهر بوضوح أن اهتمام الفلسفة بما هو أزلى وثابت ، وبالحقيقة اللامتغيرة ، إنما يرتبط فى ذهن أفلاطون ذاته بالنظرة المحافظة التى ترمى إلى الأبقاء على ثبات قوانين المجتمع وحمايتها من التغير . ومن الجائز أن يحاول البعض إنكار وجود هذا الارتباط فى ذهن أفلاطون ، ولكن التعاقب المباشر للمطلبين ، النظرى والعملى ، فى النص الذى أشرنا إليه الآن ، هو فى ذاته رد حاسم على دعاة الفصل بين الوجه العملى والوجه النظرى فى تفكير الفيلسوف .

٤ - الاستنتاج :

تكشف لنا المناقشات السابقة عن حقيقة على جانب كبير من الأهمية . ذلك لأن التقابل بين التفسير الفردى والاجتماعى ، أو التفسير النظرى والعملى ، إنما هو فى حقيقته اختلاف فى « مستويات » التفسير : أعنى اختلافاً بين المستوى الظاهر لأقوال الفيلسوف الصريحة ، كما يود أن تعرض على قرائه ، وبين المستوى الأكثر خفاء للعوامل المتحركة فى تفكير الفيلسوف ، والتى قد يكون الفيلسوف شاعراً بها ، أو ببعضها ، وقد لا يكون . والمستوى الأخير أقرب إلى الطابع العلمى ، دون شك ، من الأول . صحيح أن التفسيرات فيه قد تخطئ ، وقد لا تكون منطبقة كل الانطباق ، أو قد تكون مبالغاً فيها ، ولكن هذا راجع إلى أن المهمة التى يأخذها أصحاب هذا النوع

من التفسير على عاتقهم أشق من مهمة أصحاب النوع الاول ، الذين يكتفون بموقف الفيلسوف ذاته وبتصريحاته الظاهرة .

والحق أن النتيجة التي توصلنا إليها من مناقشاتنا السابقة بأسرها هي أن من المستحيل أن نفصل ، في محاورة كالجمهورية بين الجانب النظرى والجانب العملي في تفكير الفيلسوف ، أو أن نصور أفكار الفيلسوف على أنها نبات شيطاني لا جذور له إلا في التربية الذهنية الخاصة للفيلسوف نفسه . ففي المحاورة نجد تعاقبا رائعا بين أشد الأبحاث النظرية تجريدا ، وبين أقرب المناقشات إلى الطابع العملي . وفيها يمتزج التفكير الخيالي المسرف بالوصف الواقعي الدقيق امتزاجا لا نظير له . وفيها تعالج الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن جنباً إلى جنب ، دون أن يشعر المرء بأية صعوبة في الانتقال من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر .

أن الأمر المؤكد هو أن المحاورة تتجاوز التصنيفات المألوفة إلى أخلاق أو اجتماع أو سياسة أو ميتافيزيقا . ففلاطون يرفع فيها كل حد فاصل بين البحث النظرى والبحث والبحث العملي والاجتماعى والسياسى . وإذا كان تصنيف المحاورة أو تحديد موضوعها يعد اليوم مشكلة ، فما ذلك إلا لأن هذه التقسيمات المصطنعة قد أصبحت جزءا من كياننا ذهنى . أما أفلاطون ، فيقدم إليها في هذه المحاورة درسا بليغا ، هو أن الانسان وحدة لا تنقسم ، وأن الفصل بين الأوجه النظرية والأوجه العملية للفلسفة هو على الدوام فصل مصطنع . ولا جدال في أن هذا الدرس موجه ، أساسا ، إلى أصحاب الاتجاهات المثالية في الفلسفة ، الذين يصرون على النظر إلى الفكر على أنه مملكة قائمة بذاتها ، لها قوانينها الخاصة التي لا تخضع إلا لمنطقها الداخلى - مملكة يمكن أن تؤثر في الجانب العملي عن بعد ، ولكنها لا يمكن أن تتأثر به . إلى هؤلاء يعطى أفلاطون - ربما دون أن يشعر - درسا بليغا في محاورة الجمهورية . وأقول أن الدرس بليغ لأن أفلاطون ذاته هو أبو المثالية ، وهو رائد المثاليين وملهمهم في كل عصر . ومع ذلك فقد كان هو ذاته الذى قدم إلينا في محاورته الكبرى هذه عملا متكاملا يتجاوز الفواصل بين الميدان النظرى والعملى ، ويتخطى الحدود بين النظرة الواقعية والنظرة المثالية إلى الأمور . ولعل محاورته كانت مثلاً مبكرا ، سحيق القدم ، من أمثلة « وحدة المعرفة » التي أصبحت في عصرنا هذا هدفا بعيد المنال . وهي على أية حال تمثل نمطا من التفكير الفلسفى المتعدد الجوانب ، قد يكون بحق هو النمط الجدير باهتمام العقل الانسانى .

الأفكار السياسية

لابد لنا ، قبل أن نشروع فى بحث أفكار أفلاطون السياسية كما تكشف عنها محاوره الجمهورية ، أن ننزع من أذهاننا تلك الصورة الشائعة لأفلاطون ، التى يتمثل فيها مفكرا نظريا بحثا يزدري الأمور العملية ويترفع عنها ، ويخلق بفكره فى عالم لا يعد عالمنا الواقعى هذا الا ظلا أو انعكاسا باهتا له . ومن المؤكد أن أفلاطون ذاته قد أسهم بدور كبير فى رسم هذه الصورة ، أو فى نسج هذه الأسطورة . إذ أنه كان . علم ما يبدو ، يفضل أن يتمثل للناس على هذا النحو . ومع ذلك فقد كان فى حياته يسلك مسلكا مختلفا كل الاختلاف ، بل أنه فى كتاباته ذاتها كان يعبر من آن لآخر عن حقيقته (كما فى الرسالة السابعة مثلا) ويناقض بذلك تلك الصورة المجردة التى يرسمها لنفسه من خلال معظم محاوراته .

ومن أهم عناصر هذه الصورة الشائعة - التى ينبغى كما قلنا أن نتخلى عنها اذا شئنا أن نفهم أفلاطون على حقيقته - القول انه كان مفكرا تأمليا يزدري عالم السياسة أو يجعل له المكانة الدنيا فى مذهبه . فافلاطون لم يكن مفكرا نظريا خالصا ، ولم يكن ذا خبرة ضئيلة فى ميدان السياسة العملية ، وانما كان اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة . ومن المؤكد انه ، فى محاوره كالجمهورية ، كان أكثر اهتماما بالجانب العملى فى عمومه : (وهو الجانب الذى تعد السياسة وجها من أوجهه) منه بالجانب النظرى أو الميتافيزيقى البحث . ففى هذه المحاوره تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التى اكتسبها أفلاطون خلال حياته ، أو استمدتها من أقاربه وأصدقائه السياسيين ، أو من رحلاته العديدة . وقد استطاع ، بفضل هذه الخبرات جميعا ، وبفضل قدرته الذهنية التركيبية ، أن يجمع كل

العناصر التي مرت به ، أو التي بلغت عن طريق الرواية والسمع ، في كل مرصد ، ويكون منها « نظرية » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

النظرية السياسية عند أفلاطون :

يتفق عدد كبير من شراح أفلاطون على أن هذا الفيلسوف كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي . فهو لم يقتصر على وصف وقائع تطور المجتمعات على أساس خبراته ومعلوماته الخاصة ، وإنما حاول أن يتعمق من وراء الوقائع إلى القاعدة ، أو القانون العام ، ومن وراء الوصف إلى التعليل والتفسير .

ونعل خير شهادة نستطيع أن نأتي بها في هذا الصدد هي شهادة خصوم أفلاطون ، أعني أولئك الشراح الذين يتخذون منه موقفا نقديا عنيفا ، وربما تطرفوا إلى حد التنبيه إلى العناصر السلبية وهذه :
« واغفل كل عنصر ايجابي في كتاباته » . فمؤرخ العلم الكبير « جورج سارتون » يرى أن تقسيم أفلاطون للدساتير إلى ملكية مطلقة وملكبة دستورية واليجاركية وديمقراطية وطغيان ، يمثل بحثا قيما في علم الاجتماع ، يسمح لنا بأن نعد أفلاطون أول عالم في الاجتماع ، وأول باحث في التاريخ الدستوري (١) . ذلك لأن أفلاطون لو كان قد اقتصر على عرض هذه الدساتير لما كان عالما اجتماعيا بالمعنى الصحيح ، بل لكان باحثا وصفيا فحسب . غير أنه أضاف إلى ذلك مسألة على أعظم جانب من الأهمية ، هي أن هذه الدساتير تتعاقب بهذا الترتيب ، وينتقل كل منها إلى الآخر حتى يكمل الجميع دورة كاملة ، ثم يبدأ التعاقب مرة أخرى من جديد . هذا التأكيد لوجود ترتيب معين للدساتير ، ينطوي على نظرية معينة في تطور المجتمعات ، إذ أن أفلاطون يشرح الأسباب التي تؤدي إلى الانتقال من دستور إلى آخر ، فبين مثلا كيف أن الديمقراطية المفرطة ، التي تصل إلى حد الفوضى ، تؤدي إلى رد فعل عكسي هو قيام دولة الطغيان . فهو إذن كان مفكرا نظريا سياسيا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

ويذهب « كارل بوبر » إلى أبعد من ذلك ، فيقول : « كان أفلاطون واحدا من أوائل العلماء الاجتماعيين ، وكان دون شك أقواهم تأثيرا . ولا جدال في أنه كان عالم اجتماع بالمعنى الذي أصبح به هذا اللفظ

(١) انظر : تاريخ العلم . المجلد الأول . ص ٤١٤ .

مفهوما عند كونت ومل وسبنسر ، أى أنه طبق منهجه المثالى بنجاح على تحليل حياة الانسان الاجتماعية وقوانين تطورها ، فضلا عن قوانين وشروط استقرارها . (١) كان فى رأيه يهدف الى وضع نظام للفترات التاريخية التى يحكمها قانون التطور ، وأكد أن الصراع الاول للتغير الاجتماعى (أى « للديناميكا الاجتماعية ») هو الصراع الداخلى فى الطبقة الحاكمة ، أى هو صراع المصالح ، ولا سيما المصالح المادية بين الحكام (٢) .

والواقع ان افلاطون كان صريحا فى تحديده لطبيعة العوامل التى تؤدى الى الشقاق فى الدولة ، وبالتالى الى التغيرات والثورات السياسية . فهو يقول : « ان الفرقة بين الناس انما ترجع الى انهم ، فى المجتمع ، لا يستخدمون كلمات : ملكى ، وليس ملكى ، وملك غيرى ، وليس ملك غيرى ، بالنسبة الى اشياء واحدة . . وعلى ذلك فأصلح الدول هى تلك التى يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد ، وبالنسبة الى اشياء واحدة . . ومثل هذه الدولة أشبه ماتكون بفرد واحد » (٤٦٢) . فهناك اذن ادراك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية فى تغيير مجرى الحياة السياسية . ويعلق « ونسبير » على امثال هذه النصوص التى تتكرر فى الحاوره ، بقوله : « ينبغى أن نعترف بأنها لحظة تاريخية عظيمة تلك التى يصوغ فيها مفكر أمورا معينة بمثل هذا الوضوح القاطع . انها للحظة تاريخية عظيمة تلك التى يدرك فيها فيلسوف أن الأمور التى تؤدى الى تفرقة البشر مبنية الى حد بعيد على الاقتصاد وعلى الممتلكات . وعلى الرغم من أن الحلول التى أشار بها افلاطون لا تطبق الا على الطبقة الحاكمة ، فان مما له أهميته العظمى أن يدرك مفكر أن الانسجام والوثام فى المجتمع يتوقف على الاتفاق حول ما هو ملكى وما ليس ملكى . وانه لأمر عظيم الأهمية أن يدرك باحث تحليلى فى المجتمع لأول مرة بوضوح كامل ، الفكرة القائلة أن الانقسامات الاجتماعية نتيجة للملكية الخاصة والفردية ، ويعبر عن هذه الفكرة بوضوح . وعلى الرغم من أن فكرة الغناء الملكية الخاصة كانت عند افلاطون موجهة بالفعل نحو طبقة « الحراس » وحدها ، ولم يكن يقصد منها الا المحافظة على الأليجاركية ، فقد ظلت

Karl Popper : The Open Society and its Enemies, (Routledge (١)
and Kegan Paul), 4th Edition. (Revised), 1962, Vol I, p. 35.

(٢) المرجع نفسه ص ٤٠ - ٤٦ .

مع ذلك ، طوال التاريخ ، حافظا هاما للتفكير فى المجتمع ، ودافعا هائلا الى الغاء الفوارق الاقتصادية التى يتركز عليها الصراع بين الطبقات . (١)

ومع ذلك ، فهناك حقيقة هامة ينبغى أن نتنبه اليها ونحن ننسب الى افلاطون كل هذا الفضل : فهو لم يكن يصف قانون التغير وأسبابه بمثل هذه الدقة لكى يساعد على تحقيق هذا التغير ، كما يميل المفكر التقدمى فى العصر الحديث الى أن يفعل ، وإنما كان هدفه من كشف هذا القانون هو ايقاف هذا التغير وتثبيت الأوضاع وتحقيق مايسميه « بالاستقرار » . فأفضل حالات المجتمع فى نظره ليست تلك الحالة التى يكون المجتمع فيها متصفا بالفاعلية والنشاط والرغبة فى التجديد المستمر ، وإنما هى تلك الحالة التى يكون فيها ثابتا مستقرا ، وتظل الأوضاع فيه على ما هى عليه . تلك هى الحالة المثلى للمجتمع فى رأى افلاطون . ويمكن القول ان فلسفته بأسرها – سواء فى جوانبها العملية والنظرية – كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الثبات والاستقرار هذه ، وكانت كلها تبريرا عقليا لها . فطريقة التعليم فى الدولة المثلى ، وطريقة الحكم ، ووضع طبقة الحراس فيها ، والنظم الاجتماعية والسياسية التى تطبق على الحكام – كل هذه وسائل لتحقيق الثبات والاستقرار فى المجتمع ، والقضاء على كل تغير . بل ان فلسفته النظرية بدورها تتجه الى نفس الهدف : ففي مجال الأخلاق ينظر الى الخير على انه « كل ما يحفظ » ، والى الشر على انه « كل ما يدمر أو يفسد » (٦٠٨) . وفى مجال الميتافيزيقا ، نجد أن الصفات التى نسبها الى المثل هى صفات الثبات والوحدة والسكون ، على حين أن الأشياء المتغيرة لاتمثل الا الوجه الخداع للعالم ، ولا توصل الى أية معرفة حقيقية . وبالاختصار ، فان تفكير افلاطون كان فى جميع المجالات يتجه الى ايقاف التحول والغاء التطور ، ويبدو كأن هناك أوضاعا اثيرة لديه كانت مهددة بأن تعصف بها رياح التغير ، وأنه أراد ان يوقف سير الأحداث نحو غايات لا تتلاءم مع ما كان بطبيعته ميالا اليه ، فأتى بهذا البناء الضخم من الأفكار لكى يبرر به « الاستقرار » الذى كان يحلم به ، ويحول دون حدوث تلك النتائج غير المأمونة التى قد تسفر عنها حركة التطور .

Winspear : op. cit., pp. 261, 262.

(١)

واقف كان المحور الذى دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية فى
محاورة الجمهورية هو فكرة « العدالة » . فالنظريات السياسية المختلفة
تعالج هى اطار هذه الفكرة . والمواقف والاتجاهات المتباينة تعرض فى
صورة تعريفات مختلفة للفظ العدالة . والخيط الجامع بين الأجزاء
المختلفة للمحاورة . هو هذا السعى المتدرج الى ايجاد تعريف سليم
للعدالة .

ومع ذلك . فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدعها أفلاطون
نبعث الوحدة بين أجزاء المحاورة . أو نغمة درامية كررها لكى يضمن
التماسك بين أجزائها . بل ان مفهوم العدالة كان له من الأهمية ما يبرر
اتخاذ محورا حقيقيا للبحث السياسى فى المحاورة . فكلمة العدالة
كانت . فى نظر اليونانى القديم . تضم فى داخلها عددا كبيرا من المعانى .
التي تكاد تشمل ميدانى الأخلاق والسياسة بأسرها . والعدل هو الذى
يتصف بتلك المجموعة من الفضائل . التى يتسنى بها تنظيم الحياة
البشرية . الخادمة والعامة . على أفضل نحو . واذن . فقد كانت مواقف
الفلاسفة تتحدد تبعا لطريقة اجابتهم عن هذا السؤال الرئيسى المتعلق
بطبيعة العدالة . فاذا كانوا من المحافظين . اتجهوا الى الربط بين معنى
العدالة ومعنى الأزلية والثبات والالوهية . واذا كانوا ذوى نزعة ثورية
ديمقراطية . اتجهوا الى الدفاع عن المفهوم النسبى المتغير للعدالة . وعلى
اساس هذا الازدواج فى فهم هذه الفكرة الرئيسية . يتحدد الموقف
الكامل للفيلسوف فى سائر المجالات .

وليس من الصعب ان يدرك المرء أن الخصومة الأساسية بين
سقراط والسفسطائيين . على النحو الذى عرضت به فى كثير من
محاورات أفلاطون . وضمنها محاورة الجمهورية . ترتد أساسا الى هذا
الخلافا الأساسى حول طبيعة العدالة . فالسفسطائيون من أنصار التغير
والحركة والنسبية . وهم لا يؤمنون بما هو أزلى ثابت . أما سقراط
فهو أشد أنصار الثبات والاستقرار تحمسا . واذا كان هذا الصراع
الحاد بين السفسطائيين وسقراط (أو بينهم وبين أفلاطون) قد عرض
فى كثير من الأحيان فى صورة صراع نظرى حول « الحقيقة » وهل
ينبغى أن تكون أزلية أم متغيرة . فمن اليسير أن يدرك المرء . من وراء
هذا الخلاف النظرى . خلفا آخر عمليا . أو سياسيا . كان فى حقيقته
الأمر أعمق جذورا منه - وأعنى به : هل ينبغى أن ننظر الى القوانين
المتحركة فى المجتمع البشرى على أنها قوانين ثابتة أم قوانين متغيرة ؟
وهل النظام السائد فى العلاقات بين البشر أزلى لا يمكن تغييره . أم أن

هذا النظام قابل للتغير لأنه من صنع البشر أنفسهم ، يرتبط بتاريخهم الفعلى . لا بأية سلطة تعلو على الطبيعة ؛ لقد كان أفلاطون ، دون شك ، من أنصار الرأى الأول . بل انه لم يقتصر على القول أن نظام العلاقات الانسانية لايمكن تغييره . وانما ذهب الى أبعد من ذلك ، فأكد ان هذا النظام « لا يصح » تغييره : فالثبات ليس أمرا واقعا فحسب ، وانما هو واجب أيضا ، وهو الحالة المثلى التى ينبغى أن يتجه الى تحقيقها كل مجتمع انسانى .

ولا جدال فى أن أفلاطون ، بوصفه خصما سياسيا للاتجاهات الداعية الى التغير ، لم يعرض آراء أصحاب هذه الاتجاهات على النحو الذى كانوا هم أنفسهم خليقين بأن يعرضوها به . فهو يستخدم قدرته الفنية الهائلة فى اعطاء القارئ صورة لخصومه كفيلة بأن تجعلهم بالفعل اناسا بغضين الى نفس كل شخص محب للحقيقة والعدالة . فالسفسطائى ، فى نظره ، لا يدعو الى التغير فحسب ، وانما هو ينكر كل حقيقة ومعرفة . ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة الى الانحلال والى القضاء على كل القيم - أى الى تغليب الظلم على العدل ، والدفاع عن حكم القوة الغاشمة ، واحتقار سلطة العقل .

فى الكتاب الأول من محاورة الجمهورية ، ينجح أفلاطون فى السخرية من التعريف الذى تقدم به ثراسيماخوس للعدالة ، وفى تصوير هذا التعريف بأنه متهافت لا يصمد أمام النقد . ومع ذلك فان قليلا من التفكير كفيل بأن يثبت لنا ان هذا التعريف ليس ضعيفا وليس متهافتا الى هذا الحد . فماذا يقول ثراسيماخوس ؟ انه يبدأ بأنه يقدم نظرية عامة هى أن « العدالة ليست الا صالح الأقوى » (٣٣٨) ثم يفصل هذه النظرية فيقول : « فى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية ، والملكية تجعلها ملكية ، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى . وبعد سن هذه القوانين ، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة الى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هى ذاتها ، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج على القانون والعدالة . فهذا إذن ما أعنيه : فالعدالة فى جميع الدول معنى واحد ، هو صالح الحكم القائم . ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هى الأقوى ، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شيء وهو صالح الأقوى » . (٣٣٨ - ٣٣٩) .

ولقد أدرك بعض الشراح ما فى هذه النظرية من طابع ثورى ، ونهبوا الى أنها تعبر ، بطريقة فيها شيء من البساطة أو السذاجة ، عن

مواقف ظهرت بوضوح في مذاهب سياسية حديثة . ففي رأى أحد الباحثين المتعمقين أن هذه النظرية تكون الإطار العام الذى تدور حوله نظريات أخرى أحدث عهدا ، وأكثر تعقيدا ، في طبيعة القانون ، وهى النظريات القائلة أن « المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية ، بقدر ماتدعى أن لها الزاما خلقيا ، ليست الا ظواهر ثانوية مصاحبة ، وتعبيرات ومظاهر لقوى اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل في الدولة » (١) . وهو يقرب بين هذا الموقف وبين الماركسية « التى ترى أن هناك قانونا بورجوازيا وقانونا بروليتاريا ، تبعاً لسيادة هذه الطبقة أو تلك » . ومعنى هذه النظريات هو أن « القانون ، فيما يدعيه لنفسه من عنصر أخلاقى ، أى بالاختصار ما نسميه بالعدالة ، إنما هو حصيلة الجهد الذى يبذل للمحافظة على امتياز حاضر أو مستقبل ، أو لتأكيد وتبريره شرعيا ، وذلك بتحويل هذا الامتياز الى قيمة أخلاقية . فما هو الا مؤشر جهاز لقياس الضغط ، يسجل ضغط القوى الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية » (٢) .

وفى اعتقادى أن هناك حقيقتين أساسيتين ينبغى أن تستقرا فى أذهاننا ونحن بصدد هذه النظرية السفسطائية السياسية ، التى هى القطب المضاد لنظرية أفلاطون : الأولى هى أن هذه النظرية تقدم على أنها تعبير عما هو كائن ، ولا عما ينبغى أن يكون . فهى نظرية تصف الأمر الواقع ، وهو أن كل حكم قائم بالفعل إنما يعبر عن صالح الفئة القوية فى المجتمع . وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع ، وبين الدعوة الى وجهة النظر المضادة فى مجال ما ينبغى أن يكون . أعنى أن فى استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلا تعبر عن مصالح الأقوياء ، ويدعو فى الوقت ذاته الى وضع مخالف تكون فيه الحكومات تعبيرا عن مبادئ أو قيم عامة ، لا عن مصالح فئة معينة . فالنظرية فى هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل ، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقا .

والحقيقة الثانية هى أن هذه النظرية ، مهما قيل عنها ، تفتح الباب على مصراعيه لتغيير أية أوضاع قائمة . ففي ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمرا طبيعيا ، من الوجهة النظرية ، اذا لم تعد هذه النظم ملائمة لمن تطبق عليهم . أما النظرية المضادة ، التى تجعل العدالة معنى أزليا ، لا مجرد عرف أو اصطلاح تواضع عليه الناس فى

P. Lachèze-Rey : op. cit., p. 45.

(١)

(٢) المرجع نفسه .

مجتمع معين . ففيها يصبح تغيير الأوضاع أمرا مستحيلا . ومن هنا كان السفسطائيون . فى الغالب . من أنصار الحكم الديمقراطي الذى يعد التغيير حقيقة أساسية . على حين أن أفلاطون كان عدوا لدودا للديمقراطية وكان من الأنصار المتحمسين للأليجارية . بما فيها من دعوة الى استقرار الأوضاع القائمة والمحافظة عليها .

ولو أمعنا الفكر فى التعريف الذى يقدمه أفلاطون للعدالة ، لوجدناه يرتبط أوثق الارتباط بفكرة المحافظة على استقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها . فهو فى الكتاب الرابع من المحاوره يصل ، بعد مناقشة طويلة . الى الصيغة التى كانت أبحاثه السابقة كلها تمهيدا لها ، فيقول ان « أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التى تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله ، دون أن يتدخل فى عمل غيره » (٤٣٣) . ومن جهة أخرى فإن « المبدأ الذى ينبغى أن يتمسكوا به (أى الحكام) فى أحكامهم على الدوام .. هو المبدأ القائل أن احدا لا ينبغى أن يعتدى على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو » . (٤٣٢) . وفى الموضع نفسه يقول ان « العدالة انما هى أن يمتلك المرء ما ينتمى فعلا اليه ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به » . وبعد قليل يؤكد أن التعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أوخم العواقب ، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب اذا عد ذلك جريمة .. فهذا اذن هو الظلم . أما اذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث : الصناع والمحاربين والحكام ، على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فى الدولة ، فهذا عكس ما قلناه الآن ، أى هو العدل » . (٤٣٤) . ثم يزيد موقفه وضوحا بعد قليل ، فيقول : « لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة .. هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ولن ولد ليكون نجارا أن يقتصر على النجارة ، وبالمثل فى بقية الصناعات (٤٣٥) . وهو يكرر هذه الفكرة ذاتها فى موضع آخر فيقول : « لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب ، وليس ملاحا فى الوقت نفسه ، وان الزارع زارع فقط ، وليس قاضيا فى الوقت ذاته ، وأن الجندي جندي ، وليس تاجرا كذلك ، وهكذا الأمر فى الجميع » . (٣٩٧) .

هذه النصوص ، التى لا تعد - على كثرتها - الا أنموذجا لتلك الفكرة التى لم يمل أفلاطون تأكيدها فى شتى مواضع هذه المحاوره ، تشرح بوضوح قاطع مبدأ أفلاطون الرئيسى فى ضرورة التزام كل من الطبقات

الثلاث حدودها الخاصة • ولا يترك أفلاطون لنا مجالاً للشك في أن هذا المبدأ هو عنده قوام العدالة • وهو بالتالي الأساس الأول في بناء الدولة • وليس المرء بحاجة إلى تفكير طويل لكي يقتنع بأن هذا المبدأ إنما هو دفاع عن الجمود والتحجر الطبقي ، وللتقسيم القاطع بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع إلى غيرها • ومن الواجب أن نتذكر الخطورة الكبرى ، هي نظـر أفلاطون ، لا تتمثل في تطلع شخص من طبقة معينة إلى أعمال أخرى تنتمي إلى نفس الطبقة ، كان يتطلع الفلاح إلى عمل راعي الغنم ، أو الحداد إلى عمل النجار ، فهذا شيء • وإن لم يكن مرغوباً فيه ، لا يؤدي إلى إلحاق ضرر كبير ببناء الدولة • غير أن التوازن يختل ، والاستقرار يضيع ، إذا لم يلتزم الناس طبقاتهم ، وحاول صانع الفخار أن يقوم بعمل الجندي أو الحاكم • (٤٣٤)

ولقد وردت لدى أفلاطون ، عند حديثه عن الطبقات الثلاث ، أقوال قد يفهم منها أنه يعترف بنوع من الحركية الاجتماعية ، ويسمح لأبناء الصنـاع ، مثلاً ، بأن يكونوا جنوداً ، بل حكاماً ، إذا توافرت فيهم الشروط اللازمة • وبالفعل ذهب بعض الشراح ، مثل تيلور ، إلى أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة (caste) الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزماً بنفس الطبقة التي ولد فيها ، دون أن يستطيع الارتفاع عنها • فأفلاطون في رأيه يضع استثناءات هامة لهذه القاعدة ، إذ أن سلوك الفرد يراقب باستمرار ، لكي يتقرر إن كانت مكانته ستهبط أو ترتفع تبعاً لقيمه الكامنة ، أي إن ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحديد مكانته في المجتمع • ومن ذلك يستنتج « تيلور » أن دفاع أفلاطون عن نظام « المهنة المفتوحة open career » يعني القضاء التام على نظام الطبقات المقفلة (١) •

ومع ذلك فإن هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة في وجه هذا الدفاع • من أهم هذه الاعتراضات السؤال عن الوسيلة العملية التي يمكن أن تتحقق بها هذه الحركية الاجتماعية • فمراقبة الفرد باستمرار ، من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال إلى طبقة أعلى ، يعني أن تتحول الدولة بأسرها إلى جهاز هائل للرقابة ، بل إن الرقابة ستصبح هي المهمة الرئيسية للدولة • ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدي هذا العمل بأي قدر من الدقة ، لسببين ، أولهما أن الرقباء أنفسهم ينبغي أن يراقبوا ، وثانيهما أن من يراقب ينبغي أن يكون لديه المعيار أو المقياس الذي يقيس على

A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work, p. 275.

أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقى أو استحقاقهم للهبوط ، ومثل هذا المعيار لا يمكن أن يملكه فى الدولة الا فئة محدودة جدا ، ستعجز حتما عن اجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين وهى الاختبارات التى ينبغى أن تكون على أكبر قدر من الدقة لكى يكون حكمهم - الذى يتقرر تبعاً له مصير كل شخص - صحيحاً .

ومما له دلالة الواضحة أن أفلاطون نظر الى رأيه فى تقسيم الطبقات على انه اكلوبة ، وذهب الى أن مهمة الحاكم هى ان يقنع الناس «باسطورة» معادن الناس ، وهى الاسطورة التى تقول ان بعض الناس ولد من معدن الذهب ، وبعضهم من معدن الفضة ، والبعض الآخر من معدن الحديد أو النحاس (٤١٥) . فاذا كان هذا التقسيم أسطورة واكلوبة ، فمعنى ذلك أنه لا يعبر عن حقيقة الأشياء ، وانما هو حيلة يفرضها الحكام على الناس ليضمنوا خضوعهم ، واكتفاءهم بالطبقة التى تحدد لهم (١) .

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تثبت ان أفلاطون ، حين قال بإمكان انتقال الفرد من طبقة الى طبقة أخرى ، لم يكن يعنى هذا الانتقال جدياً ، وانما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء الى الأبناء، أى أن أبناء الطبقات الدنيا يظلون فى الأغلب مثل آبائهم ، وأبناء الملوك يظلون أيضاً ذوى طبيعة ملكية . وهناك نص واضح الدلالة فى هذا الصدد - وان لم يكن مستمداً من محاورة الجمهورية - هو ذلك الذى يقول فيه : « كثيراً ما يكون الملك ابن ملك ، أو الشخص الصالح أو النبيل أبنا لسيد صالح أو نبيل، وكذلك الحال فى ذرية كل نوع ، حسب المجرى المنتظم للطبيعة » (كراتيلوس ، ٣٩٤) . ولو نظرنا الى أمثال هذه النصوص فى السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيره ، لوجدنا أنها هى التى تعبر - على الأرجح - عن اتجاهه الحقيقى : ذلك لأن أفلاطون كان

(١) يشير اميل برييه الى الراى القائل بشيوع فكرة الطبقات الاجتماعية الثلاث فى كل الشعوب ذات الأصل الهند أوروبى . وهو ينبه الى أن أفلاطون يعرض هذه الفكرة فى الكتابين الثانى والثالث من الجمهورية كما لو كانت ابتداءً مقلية مبنية على مبدأ التخصص فى المهن ، ولكن من الممكن أن يكون عقل أفلاطون قد تأثر بالتراث القديم . ومما يشهد على ذلك فى رأيه أن أسطورة معادن الناس ، التى عرضها فى الكتاب الثالث ، مشابهة لعدد كبير من الأساطير القابرة الهندية واليونانية ، وهى الأساطير التى تجمل من امتلاك الذهب الالهى ضماناً للوكية من اصطفاه الالهة .

انظر : E. Bréhier : Etudes de philosophie antique, Paris, (P.U.F.), 1955, pp.

54 — 55.

ارستقراطي الاسرة والنشأة والتفكير . والاعتقاد بوراثه الصفات الشخصية شائع عند معظم اصحاب النزعة الارستقراطية ، على حين ان غير الارستقراطيين يتجهون الى محاربة هذا الاعتقاد لانه ، لو صح ، لكان معناه انهم سوف يرثون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير المميز ، ولانه يسد امامهم طريق الارتقاء .

وعلى أية حال ، فهذه هي « العدالة » عند افلاطون : ان يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي اليها تبعا لطبيعته او تكوينه ، ولا يحاول ان يتعدى نطاقها الخاص ، او يتطلع الى غيرها من الطبقات . ولا جدال في ان مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة . ذلك لان الانسان الحديث يتجه الى الربط بقوة بين العدالة والمساواة ، على حين ان العدالة عند افلاطون لا ترتبط بالمساواة ادنى ارتباط ، بل هي في الواقع تأكيد اللامساواة . فالدولة في رأيه تكون عادلة اذا رضى الصانع والزارع بوضعه ، ولم يحاول ان يمارس عملا « ارفع » من ذلك الذي تؤمله له طبيعته ، أى اذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين . وبعبارة اخري ، فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس ، وليست هي السعى الى الغاء هذه الفوارق ، كما يميل الانسان الحديث الى تفسيرها .

ولعل افلاطون ذاته كان خير من عبر عن الفرق بين نوعي العدالة هذين : عدالة المساواة ، وعدالة اللامساواة ، حين أطلق على الاولى اسم العدالة الحسابية ، وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية . ذلك لان الحساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي الى توزيعها بالتساوي ، أما الهندسة فهي تستخدم النسب ، أى أنها توزع الأشياء وفقا لمرتبتها ، وتحفظ الفوارق بينها . فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعنى المحافظة على التميز بين الطبقات ، على حين ان سيادة المبدأ الحسابي يؤدي الى بعث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس ، وبينما تؤدي الهندسة الى توزيع للنسب حسب المراتب ، فان الحساب يسوى بين كل شيء دون تفرقة (١) . لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الارستقراطية ، على حين ان العدالة الحسابية تتناسب مع المفهوم الديمقراطي للسياسة .

(١) انظر تعليق كارل بوبر على فكرة العدالة الحسابية والهندسية ، (الكتاب المذكور من قبل ، الجزء الاول ، ص ٢٤٨) . وانظر ايضا :
Farrington : Science and Politics...., p. 29.
P.-M. Schuhl : Essai sur la formation... p. 376. وكذلك :

وبفكرة العدالة الهندسية ، أو عدالة اللامساواة هذه ، تكتمل عناصر النظرية السياسية عند أفلاطون . كما عرضها في محاوره الجمهورية ويتحدد الاطار النظري العام الذى يمكن أن ترد اليه كل أفكاره التطبيقية أو الجزئية في مجال السياسة . وسوف يتضح لنا ، من دراستنا التالية لبعض الأفكار التطبيقية الرئيسية ، وأن هذه الأفكار كلها تترد الى نفس هذا المبدأ الواحد ، وأنها تهدف قبل كل شيء الى تحقيق « الاستقرار » و « العدالة » بالمعنى الذى أوضحناه من قبل عند أفلاطون .

أفلاطون ونظام الرق :

من المؤكد أن اصرار أفلاطون على فكرة التزام كل فرد للعمل الذى تؤهله له طبيعته ، وربطه بين العدالة وبين التميز الطبقي على النحو الذى أشرنا اليه من قبل ، وتمسكه بعدم تداخل الطبقات - كل هذه أفكار تنم عن عقلية متأهبة لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لا بد منها (وليس مجرد نظام اجتماعى قائم بالفعل) . فالمقدمات الفلسفية النظرية التى أوردناها فى القسم السابق مباشرة من هذا البحث ، تؤدي الى نتيجة ضرورية ، هى أن هناك أناسا ولدوا ليكونوا أرقاء ، وأن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح الا له .

ولكى تكون معالجتنا لآراء أفلاطون فى الرق مبنية على أساس سليم فقد يكون من المفيد أن نقدم الى القارئ فكرة عامة عن حالة الرق فى أثينا فى العصر الذى عاش فيه أفلاطون . فالتقدير المتوسط لعدد الأرقاء فى أثينا ، عند نهاية القرن الرابع ق.م . هو حوالى أربعمئة ألف رقيق ، مقابل حوالى مائة ألف مواطن حر (١) . أى أن كل مواطن حر كان يستمتع بعمل أربعة أرقاء فى المتوسط . ولم يكن هؤلاء الأرقاء يستخدمون فى الخدمة المنزلية وحدها ، بل كان منهم الزراع والرعاة ، ولكن استخدامهم الأكثر شيوعا كان فى مجال الحرف والصناعات اليدوية واستخراج المعادن . وكان الصناع النهرة ، اذا تيسرت أحوالهم ، يشترون العبيد ويدربونهم على أداء أعمالهم ، آمليين أن يجيء اليوم الذى يتسنى لهم فيه أن يتقاعدوا ويعيشوا على عمل هؤلاء الأرقاء . وقد تحدث سقراط عن العبيد ، وربط بينهم وبين الأرض والعقار بوصفهم

G. Lowes Dickinson : The Greek View of Life, Ann Arbor (١)
Paperbacks, Michigan, 1958, p. 78.

مصادر للدخل الذى يأتى بلا عمل (١) . ومعنى ذلك ان قدرا كبيرا من الانتاج فى اندولة الاثينية كان يتم على ايدى الأرقاء ، أى على ايدى أشخاص يعيشون على هامش المجتمع ، دون أية حقوق سياسية أو اجتماعية .

وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة كانت شيئا عاديا مألوفًا بالنسبة الى المواطن الاثينى ، فقد كانت تظهر من آن لآخر اتجاهات الى تحسين معاملة العبيد ووضع بعض التشريعات التى تكفل لهم حدا أدنى من الحقوق الانسانية . وكانت هذه الاتجاهات تقوى وتزدهر فى عهود الحكم الديمقراطية . فقد عملت الديمقراطية الاثينية على حماية العبيد من المعاملة الشديدة القسوة ، وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم (٢) ، أى أنها وضعت تشريعات انسانية كانت تمثل تقدما كبيرا بالنسبة الى ذلك العصر .

ويكاد يكون من المؤكد أن هذه الاتجاهات فى معاملة العبيد اثناء العهد الديمقراطى لم تلق قبولا لدى أفلاطون . ذلك لأن حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة ، وإيمانه المتأصل بالتفاوت الطبيعى بين الناس ، جعله يدين النظام الديمقراطى الاثينى لتهاونه مع العبيد . فهو يعدد مساوئ كثيرة للحكم الديمقراطى ، تدور كلها حول التطرف فى الحرية التى تصل الى حد الفوضى ، ثم يقول : «على أن أقصى ماتصل اليه الحرية فى مثل هذه الدولة، هو أن يغدو العبيد، من الرجال والنساء ، الذين يشترون بالمال ، متساوين فى حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم » . (٥٦٣) . تلك فى رأيه أسوأ نتائج الحرية ، وأكبر عيوب الدولة الديمقراطية ، ولم يكتف أفلاطون بذلك ، بل اقترح وضع تشريعات لمعاملة العبيد (فى محاورتى «السياسى» و «القوانين» بوجه خاص) تتسم كلها بأنها أشد قسوة من التشريعات التى كانت سارية بالفعل فى اليونان ، فى العصر الذى عاش فيه (٣) .

(١) زينوفون : ميمورايليا (الذكريات) ، ٣ ، ١١ - ٤ .

مقتبس من مقال : « الرق فى العالم القديم » بقلم « جونى » A.H.M. Jones
فى كتاب : Slavery in Classical Antiquity.

Edited by M.J. Finley, Cambridge, 1960, p. 3.

(٢) Cary and Haarhoff : Life and Thought in the Greek and Roman World, pp. 40, 132.

(٣) انظر مقال : « الرق فى تفكر أفلاطون » من تأليف Gregory Vlastos
Slavery in Classical Antiquity
ص ١٢٧ .

على أن أفلاطون ، بوصفه فيلسوفا عقليا ، لا يكتفى بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة على صورة أفكار مفضلة لديه ، بل انه يسعى الى تقديم أساس ومبرر عقلى لها ، ويحاول جاهدا أن يربطها بمواقف فلسفية نظرية له . وقد اتضح لنا من قبل أن تحمس أفلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ هام فى فلسفته ، هو مبدأ التفاوت انطبعى فى مراتب البشر ، وضرورة محافظة الدولة على الفسوراق والمسافات بين الناس . على أن هناك مبررا آخر ربما كان هو الأهم ، من وجهة نظر أفلاطون ذاته . ذلك لأن أفلاطون ، كما سنرى فيما بعد يجعل للمعرفة مراتب ، أرفعها هو العقل ، ويليه الرأى أو الظن doxa وهو يؤمن ايمانا جازما بأن العبيد أناس تبنى معرفتهم على الظن ، لا العقل وهم فى حاجة دائمة الى توجيهه من الخارج ، لأنهم يعجزون عن تعقل الأمور أو فهم مبرراتها . وكما أن الدولة لاتصلح الا اذا حكمها العقل ، فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير حياته اذ بإرشاد سيده الحر ، الذى يعتمد فى آرائه ومعارفه على العقل . واذا كان الفيلسوف ، أى ذلك الذى يسترشد بالعقل ، يستحق أن يحكم ، فان عكس الفيلسوف ، أعنى ذلك الذى عدم العقل ، لابد أن يحكم . ومن هنا كان نظام الرق يبدو فى نظره أمرا طبيعيا ، له مبرراته العقلية الضرورية .

واذا صحت النقصه التى يرجحها كثير من الكتاب ، من أن أفلاطون قد أسر بعد طرد ديونيزوس الأول له فى رحلته الأولى الى صقلية ، وبيع فى سوق العبيد ، ثم حرره بعض أصدقائه من الفيتاغوريين المقيمين فى جنوب ايطاليا - اذا صحت هذه الرواية فانها تكون فى واقع الأمر ردا بليغا على آراء أفلاطون هذه ، وهو رد لم يستطع هو ذاته ، لسوء الحظ ، أن يدرك دلالته . ذلك لأنه كان من الممكن أن يصبح أفلاطون ذاته ، بكل ماله من عقل وفلسفة وحكمة ، عبدا ، وأن يعامله أسياده على أنه شخص يحتاج على الدوام الى التوجيه من عقل أرفع منه . واذن فأصل الخطأ انما هو الخلط بين الوضع الاجتماعى وبين الوضع الطبيعى ، أى الاعتقاد بأن تعرض المرء لظروف اجتماعية معينة تجعله عبدا ، يعنى وجود نقص طبيعى كامن فيه . ولقد كان أفلاطون بالفعل أبعد الناس عن الاعتقاد بأن الناس جميعا قادرون - اذا توافرت لهم الظروف الملائمة - على توجيه أنفسهم بأنفسهم ، أو بأن التفاوت الاجتماعى بينهم أمر عارض لا يرجع الى طبائعهم ذاتها .

وهناك ، بطبيعة الحال ، شراح كثيرون يحاولون التخفيف من الطابع غير الانسانى الذى تتسم به نظرة أفلاطون الى الرق ، على أساس

أن النظام كان شائعا في أثينا ، بل في العالم القديم ، وكان جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع . ومع ذلك فمن المؤكد أن مهمة هؤلاء المدافعين عسيرة بحق ، لسبب بسيط هو أن أفلاطون لم يقتصر على «قبول» نظام الرق أو حتى « تبريره والدفاع عنه » ، بل لقد دعا ، كما رأينا في الفقرة المشهورة التي اقتبسناها من قبل (الجمهورية ٥٦٢) الى مزيد من الصرامة في معاملة العبيد ، وعاب على الديمقراطية الأثينية تهاونها وتسامحها مع العبيد ، واتجاهها الى المساواة بينهم وبين الأسياد . وبالفعل نجد أن كاتباً ألف كتاباً ضخماً كرسه كله للرد على نقاد أفلاطون ، لم يجد ما يدافع به عن الفقرة المذكورة . وإنما اكتفى بأن يقول في صدها : « فلنضمها الى تلك القائمة المتواضعة من خطايا أفلاطون الاجتماعية » (١) - وهو اعتراف واضح بالهزيمة ، أو بالعجز عن تبرير موقف أفلاطون ، وإن كان يحاول التخفيف من هذه الخطيئة ، بالقول انها ليست خيانة لمثل أعلى معترف به ، أو تجديداً شيطانياً أتى به مفكر له اتجاهات تخريبية في الاخلاق ، وإنما كانت «بقية من رواسب خلفها جو أخلاقي سائد في نفس نبيلة» .

ومع ذلك فإن محاولة التخفيف هذه تبدو في نظرنا غير مقنعة بدورها . ذلك لأن فكرة الرق، بمفهومها الصارم ، لم تكن عنده مجرد انحراف « متواضع » عن موقف عام يسير في طريق مضاد ، وإنما كانت - كما رأينا من قبل ، وكما سنرى أيضاً بعد قليل - مرتبطة أوثق الارتباط بالأسس والدعائم الأولى لفلسفة أفلاطون في شتى المجالات . ومن غير المعقول أن يكون أفلاطون قد « انحرف » في هذه الفكرة وأتى بآراء غير انسانية ، بينما قال في بقية أجزاء فلسفته بآراء عكسية ، إذ أن شخصية المفكر وحدة لا تتجزأ ، وليس من الممكن الفصل بين جوانبها بطريقة مصطنعة عن طريق الالتجاء الى تعبيرات مضللة « كالخطيئة المتواضعة » أو « الانحراف » .

ولاشك أن كل من يحاول تبرير موقف أفلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان نظاماً موجوداً بالفعل ، وكان متغلغلاً في حياة المجتمع ، وبالتالي كان من الصعب أن ينقده أفلاطون - أقول أن كل من يحاول الاتيان بمثل هذا التبرير يغفل حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية :

الحقيقة الأولى هي أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيماً أخلاقية

R.B. Levinson : In Defence of Plato, Harvard University Press, (١)
1953, p. 176.

واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ربما كانت أكثر تأصلا وأعمق جذورا في المجتمع من نظام الرق ذاته . انظر اليه في محاوره الجمهورية وهو يناقش أكثر النظم الاجتماعية رسوخا ، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل الى أبيه وكل زوجة الى زوجها ، وتأمل جراته وهو يدعو الى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو الى الغائه . مع أنه يدرك عن وعى مدى تأصل هذا النظام في النفوس ، ويعبر عن وعيه هذا في صورة تردد طويل من جانب سقراط قبل أن يعرض آراءه في شيوعية النساء والأطفال والغاء نظام الأسرة . ثم انظر الى الجراءة التي نادى بها بالمساواة بين المرأة والرجل ، حتى دعا الى أداء النساء للتدريبات الرياضية وهن عاريات الأجساد أمام الرجال ، وهو بدوره أمر يصدم بقوة تقاليد متأصلة في نفوس الناس ، في أثينا على الأقل . كل هذه الأمثلة تدل بوضوح كامل على أن تأصل أي نظام اجتماعي وشيوعه وانتشاره وقدمه لم يكن يحول أبدا بين أفلاطون وبين مناقشة هذا النظام وهدمه من أساسه اذا وجد ان هذا الهدم هو الذي يتمشى مع القيم التي يدعو اليها . واذن، فليس لأحد أن يتذرع بالحجة القائلة أن تأصل نظام الرق في المجتمع اليوناني هو الذي جعل أفلاطون يدافع عنه ، ولابد أن أفلاطون - بأرستقراطيته المعهودة - كان يميل بالفعل الى هذا النظام ، فلم يكتف بالدعوة الى المحافظة عليه، وإنما دعا الى التزامه بمزيد من الصرامة . والحقيقة الثانية - التي ترتبط بالأولى ارتباطا وثيقا - هي أن عصر أفلاطون وأرسطو قد شهد أناسا هاجموا نظام الرق ودعوا الى الغائه أو الحد من شدته ، أي أن هؤلاء المهاجمين قد أعطوا أفلاطون وأرسطو إشارة تنبيه كافية ، لو كانا في حاجة الى تنبيه ، الى مساوئ هذا النظام وافتقاره الى الانسانية . وقد ورد في مستهل كتاب السياسة لأرسطو نص يشهد بوجود معارضة لنظام الرق في ذلك العصر ، وفيه يقول « ان البعض يرون أن حكم السيد علم . . وان السيطرة على العبيد ، والحكم السياسى والملكى ، كما قلت في البداية ، كلها شيء واحد . وغير هؤلاء يؤكدون ان حكم السيد على العبيد مضاد للطبيعة ، وأن التمييز بين العبد والحر لا وجود له الا بالقانون ، لا بالطبيعة ، ولما كان تدخلا في مجرى الطبيعة ، فان فيه ظلما » (١) . ويكرس أرسطو الفصول من ٤ الى ٧ في هذا الباب ذاته للرد على هؤلاء المعترضين ، أى للبرهنة على أن الرق عدل ، وأنه متفق مع الطبيعة ، وليس مجرد نظام فرضه القانون فحسب .

(١) كتاب السياسة ، الباب الاول ، الفصل الثالث .

ولاشك أن حديث أرسطو هنا عن التقابل أو الصراع بين النظرة الى انرق على انه ظاهرة طبيعية ، والنظرة اليه على انه ظاهرة ترجع الى العرف أو الاصلاح الاجتماعى فحسب ، يذكرنا على الفور بالتقاسيل المشهور بين الطبيعة أو العرف أو القانون ، وهو التقابل الذى دار حوله الصراع بين سقراط وأفلاطون من جهة ، وبين السفسطائيين من جهة أخرى . فهناك إذن احتمال كبير فى ان يكون هؤلاء المعارضون الذين يشير اليهم أرسطو ، ويبدل جهده من أجل تفنيد أرائهم ، هم من السفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بأن الفوارق بين البشر ترجع الى نظم اصطلاح عليها المجتمع ، ولا ترجع الى طبيعة الأشياء ، وفى هذه الحالة يكون دفاع أفلاطون وأرسطو عن فكرة الازلية ، والتقسيم الطبيعى للبشر ، تبريرا فلسفيا نظريا لوضع اجتماعى مجحف ، ومحاولة - قد تكون لاشعورية - لسد كل طريق فى وجه من يدعو الى تغيير هذا الوضع .

ومما يؤيد الفرض الذى قدمناه ، وهو ان معارضى نظام الرق هم على الأرجح من السفسطائيين ، أن باحثا مثل « بوبر » عندما أشار الى معارضى نظام الرق فى أثينا ، قد أورد معظم الشخصيات المعارضة لهذا النظام من بين السفسطائيين . فمنهم الكيداماس Alcidas ، وهو تلميذ للسفسطائى المشهور جورجياس ، ومعاصر لأفلاطون ، كان يقول : « لقد جعل الله الناس جميعا أحرارا ، فلا أحد عبد بالطبيعة » . ومنهم أيضا لوكوفرون Lycophron الذى كان تلميذا آخر لجورجياس ، والذى يقول : « أن تفوق الأصل الرفيع وهم خيالى ، وامتيازاته لاتقوم الا على لفظ مجرد » (١) .

وإذن فقد كانت هناك بالفعل حركة انسانية تعارض نظام الرق فى عصر أفلاطون وأرسطو ، وكان لدى هذين الفيلسوفين الكبيرين كل الفرص التى تتيج لهما مراجعة هذا النظام من أساسه . ومن هنا فليس أمامنا مفر من الاعتراف بأن دفاعهما عن هذا النظام لم يكن مجرد مسابرة لتيار سائد يعجز المرء - من فرط تأصله - عن التنبه الى مساوئه ، أو مجرد « رواسب خلفها جو أخلاقى سائد فى نفس نبيلة » ، وإنما كان دفاعا واعيا من مفكرين كانت لديهما كل وسائل انتقاد هذا النظام ، ولكنهما آثرا الابقاء عليه ، وتبريره عن عمد وسبق اصرار .

فإن كان هذا هو اتجاه أفلاطون الحقيقى فى هذه المسألة ، الا يعنى هذا الاتجاه لقاء ظل من الشك على كل ما قاله أفلاطون عن الكرامة

الانسانية وعن قيم الشرف والنبيل والأخلاق الرفيعة ؛ أكون من حقنا أن نقبل هذه التصريحات الاخلاقية من مفكر تجاهل الكرامة الانسانية في أول وأهم مقوماتها ، واكد ان هناك أشخاصا هم من الاسياد «بطبيعتهم» وغيرهم من العبيد « بطبيعتهم » أيضا ؛ اليس لنا ان نشك في قيمة ، وجدية ، كل مذهب أخلاقي يكون الرق عنصرا أساسيا فيه ، ومبدأ يبرره المذهب عن وعى ؟



ولعل بعض القراء قد يتساءلون عن الدافع الى ابداء كل هذا الاهتمام بظاهرة الرق ، وهى على أية حال ظاهرة اجتماعية لا فلسفية .. وردنا على هذا التساؤل ان ظاهرة الرق تستحق بالفعل كل هذا الاهتمام ، لأنها لم تقتصر على المجال الاجتماعى وحده ، وإنما كان لها تأثيرها العميق فى صميم الفلسفة النظرية ذاتها .

فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها ، تؤكد ان الفلسفة اليونانية بأسرها ترتبط بظاهرة الرق ارتباطا أساسيا ، أو على الأصح ان الطابع الذى اتخذته هذه الفلسفة عند كبار ممثليها ، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لم يكن ليفقد ممكنا لولا نظام الرق . ذلك لأن هذا النظام ، تبعا لوجهة النظر هذه ، هو الذى يتيح للاحرار من الفراغ مايمكنهم من تشييد مذاهب فكرية كاملة مبنية على التفكير النظرى الخالص . فهذا التفكير النظرى ، من حيث امكان ممارسته ، لا يكون ممكنا الا فى مجتمع يحمل فيه الأرقاء عبء الأعمال اليدوية المرهقة عن الاحرار ، ويتيحون لهؤلاء الأخيرين من الراحة والوقت والاكتفاء المادى مايمكنهم من التفرغ للتفلسف النظرى الخالص . ومن ناحية أخرى ، فان مضمون هذه الفلسفات ذاته ، أعنى اتجاهها الى اعلاء قيم التفكير الخالص على حساب أى نشاط له صلة بالعمل المادى ، ووضع التفلسف النظرى فى قمة الأهداف التى ينبغى أن تسعى الشخصية الانسانية الى تحقيقها ، كان هو ذاته انعكاسا لنظام اجتماعى يقوم فيه الرق بدور أساسى ، وتبريرا لهذا النظام فى الوقت نفسه . تلك اذن وجهة نظر تجعل لنظام الرق دورا أساسيا فى ظهور الفلسفة اليونانية على النحو الذى ظهرت عليه . وفى اعتقادى أن هناك أمرين يجعلان وجهة النظر هذه تستحق مكانا فى أية دراسة للفلسفة اليونانية (ولايعنى ذلك قبولها بالضرورة وإنما يعنى وجوب عدم تجاهلها) ، أولهما أن تمجيد الفلسفة اليونانية ، عند أقطابها الكبار ، للفكر النظرى كان مفرطا ، واحتقارها للعمل المادى بكل أنواعه كان مفرطا أيضا ، وثانيهما أن الرق كان بالفعل ظاهرة

أساسية فى حياة اليونانيين ، بدليل ما أشرنا اليه من قبل ، من وجود أربعة أرقاء ، فى المتوسط ، لكل شخص حر واحد من الأحرار فى المجتمع الاثنى خلال الفترة التى تهمنا فى هذا البحث .

وإذا كنا قد تحدثنا عن وجهة النظر التى تسجل وجود ارتباط بين الطابع العام للفلسفة اليونانية ، عند أقطابها الكبار ، وبين نظام الرق ، فإن هناك وجهة نظر أخرى مكملتها ، تؤكد وثوق الصلة بين دفاع أفلاطون - على وجه التخصيص - عن نظام الرق ، وبين العناصر الأساسية لفلسفته النظرية . والرأى الذى يدافع عنه أصحاب وجهة النظر هذه ، هو أن نمط العلاقة بين السيد والعبد يمثل أنموذجاً يتكرر مراراً فى معظم مجالات التفلسف النظرى الصريح عند أفلاطون .

ففى مجال النظرية السياسية تعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم تكراراً لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد . ذلك لأن الحاكم يمثل العقل الذى يسيطر ويوجه ، والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللاعاقلة التى ينبغى أن تقمع وتكبت . ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة فى الدولة إلا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويخضعها لفكرته الخاصة عما ينبغى أن تكون عليه الدولة الصالحة . ويرى أحد الشراح أن تكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق (doulos) للتعبير عن مختلف أنواع التبعية السياسية وأحوالها ، يثبت أن أفلاطون لا يرى فى نظريته السياسية فارقاً بين علاقة السيد بالعبد وعلاقة الحاكم برعاياه (١) : أى أن حق الحاكم على رعاياه يناظر حق السيد فى حكم عبيده . وأنموذج حكم العبد هو الأنموذج الذى يمثل كل أنواع الحكم - وضمنها حكم الدولة .

وتمتد علاقة السيد والعبد الى مجال الطبيعة البشرية ، فتكون أنموذجاً للعلاقة بين الجوانب المختلفة لهذه الطبيعة . فالنفس تدبر الجسم وتحكمه وتعلو عليه ، والرأس ينفصل عن بقية الجسد بالرقبة ، حتى لا يختلط به ، والصدر أعلى من البطن ومنفصل عنها بالحجاب الحاجز (٢) ، أى أن نفس الحواجز والفوارق بين الطبقات الاجتماعية تتكرر فى حالة الفرد الواحد . وعلى الجسم أن يطيع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد . وبعبارة أخرى فإن العلاقة

G. Vlastos : Slavery in Plato's Thought In : « Slavery in Antiquity », op. cit., P. 137. (١)

B. Farrington : Greek Science, Vol. I, p. 142. (٢)

بين المبدأ العاقل والمبدأ الشهوى المادى فى الانسان تكرر لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد ، وبين الحاكم والمحكوم .

بل ان هذا الأنموذج يتكرر على مستوى الكون بأسره . فالكون عند أفلاطون فى حاجة الى مبدأ غائى عاقل تكون علاقته بالعالم المادى اشبه بعلاقة النفس بالجسم فى الفرد ، او السيد بالعبد فى المجتمع . هذا المبدأ العاقل هو أصل الوحدة والانسجام فى الكون ، وهو الذى يضيف على عالم الأشياء ، بما فيه من خلط واضطراب ، النظام والمعقولية والأحكام^(١) . ولقد كان السبب الذى هاجم من أجله أفلاطون الفلاسفة الأيونيين (أى الطبيعيين الأولين) هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى ذهن الهى يوجهها ويسوسها ، من هنا حرص أفلاطون (فى محاورتى طيماوس والقوانين) على أن يجعل لكل حركة جسمية - سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الكون - نفسا تتحكم فيها . فالنجوم نفوس ، والكون بأسره نفس كلية تحكمه وتدبر أموره وتقضى على الاضطراب والفوضى التى تدب فيه ، وتكون له بمثابة « السيد » الذى يحكمه ويرعى شئونه^(٢) .

وبالاختصار ، فإن أنموذج العلاقة بين السيد والعبد يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون النظرية . وليس معنى ذلك ، بطبيعة الحال ، ان فكرة الرق قادرة على تفسير كل جوانب الفلسفة الأفلاطونية ، ولكن من الواضح - تبعا لما قلناه - أنها تقدم إلينا مفتاحا مفيدا للربط بين جوانب هذه الفلسفة ، وتلقى على بعض عناصرها ضوءا وضاحا . ولاشك فى أن ادراك مدى تغلغل العلاقة بين السيد والعبد فى جوانب من تفكير أفلاطون النظرى تبدو بعيدة عن مجالها كل البعد ، انما هو مثل يوضح مدى تغلغل الافكار الاجتماعية فى التفكير النظرى بطريقة قد لا يكون المفكر ذاته شاعرا بها فى أغلب الأحيان . ومن المؤكد أن للمرء كل الحق فى معارضة هذه الطريقة فى التفسير ، وفى التمسك بالاستقلال الذاتى للمفكر النظرى البحت ، واستحالة ارجاعه الى أى مجال آخر ، ولكنى أعتقد أن هذه ، على الأقل ، وجهة نظر ينبغى على كل من يحترم الفكر ويجعل له فى نفسه مكانة رفيعة أن يعمل لها حسابا ، ألا يبادر الى استبعادها - حتى لو لم يكن يؤمن بها - بل يجب أن يضيفها الى وجهات النظر الأخرى التى طالما رددتها على مسامعنا الكتب الشائعة فى

Winspear : The Genesis of Plato's Thought p. 270.

(١)

G. Vlastos : op. cit., p. 145.

(٢)

تاريخ الفلسفة ، والتي تقتصر على تفسير الفكر النظري بمنطقة الداخلى
فحسب .



بقيت كلمة أخيرة لا أود أن أترك الحديث عن موضوع الرق فى
فلسفة أفلاطون دون أن أنبه اليها . فمن المؤكد أن الصورة التى يكونها
القارئ عن أفلاطون - من خلال آرائه فى الرق كما عرضت فى هذا
الفصل - هى صورة تفتقر الى الكثير من المبادئ الانسانية ، وهى قطعا
تتعارض مع صورة «أفلاطون الالهى» ، كما اعتادت الكتب ان تسمى هذا
الفيلسوف الذى يعده كثير من المفسرين أشبه بقديس معصوم من الخطأ .
وعلى الرغم من أننى أفضل النظر الى أفلاطون بطريقة واقعية - أى من
خلال جميع عيوبه ومزاياه - فاننى أود ألا يسرف القارئ فى ادانته على
هذه العيوب . وحسبنا أن نتأمل المجتمع البشرى فى صورته الراهنة
ندرك أن كثيرا من الأخطاء التى نعيبها على أفلاطون ما زالت متفشية
بيننا . فهو حين يحمل على الصنعة اليدوية ويزدريها ، يبدو كأنه ارتكب
وزرا جسيما . ولكن لنسأل أنفسنا صراحة : كم منا - حتى المتحمسين
لكل المبادئ والآراء التقدمية - يقبل ، فى القرن العشرين ، وفى صميم
المجتمع الصناعى الذى نعيش فيه ، أن يصاهر عاملا يدويا ، حتى لو
كان إيراده المادى كبيرا ؟ وكم منا يحث أبناءه أو اخوته - بصدق
واخلاص - على ممارسة المهن اليدوية ؟ ولنسأل أنفسنا ، فى صدد نظام
الرق ، أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم ، كما كان شائعا حتى
سنوات قليلة ، وكما لا يزال يطبق فى بعض الحالات ؟ اليس الخدم
بدورهم أدوات بشرية يتعطل نموها ذهنى فى سبيل تحقيق الفراغ
والراحة اللازمين للنمو ذهنى والنفسى للمخدومين ؟ وأخيرا فلنسأل
أنفسنا : أهناك اختلاف كبير بين الدفاع عن الرق وتبريره وبين مظاهر
التفرقة العنصرية كما تمارس بصورة ظاهرة فى أمريكا وأفريقيا
الجنوبية ، وبصورة غير ظاهرة فى أنحاء شتى من العالم ؟

اننا نعترف قطعا بأن أفلاطون ، بوصفه فيلسوفا متعمقا فى دراسة
عيوب المجتمع ، وناقدا للقيم ، قد ارتكب خطأ كبيرا حين سكت على
نظام الرق . ومع ذلك فمن الواجب ألا نسرف فى نقده ، لأن الانسان
ما زال فى القرن العشرين ، وفى قلب الحضارة الصناعية الحديثة ،
يرتكب كثيرا من الأخطاء التى يعيبها عليه ، بل يدافع عنها ويسعى الى
تبريرها فى كثير من الأحيان .

الشيوعية فى التملك ونظام الأسرة :

من الظواهر التى تبدو غريبة فى تفكير أفلاطون ، أنه يجمع بين آراء محافظة الى أقصى حد ، كالتمييز الطبقي الحاد والرق ، وآراء متطرفة فى ثورتها ، كشيوعية التملك ، وشيوعية النساء والأطفال . ذلك لأن هاتين الفئتين من الآراء تتناقضان تناقضا حادا فى نظر الانسان الحديث . ولابد أن أفلاطون كان يقول بنوع من الآراء الشيوعية يختلف أساسا عن النوع الحديث منها ، بدليل تمكنه من الجمع بينها وبين بقية العناصر المحافظة فى فلسفته .

وبالفعل يتضح لنا عند اختيار آراء أفلاطون الشيوعية أنها تختلف تماما ، من حيث دوافعها ووسائلها وغاياتها ، عن كل فكرة حديثة تتعلق بهذا الموضوع . فمن الملاحظ أولا أن شيوعية أفلاطون هى نظام يسرى على طبقة واحدة فى المجتمع ، هى طبقة الحكام والحراس ، وهى أقلية ، أما عامة الناس ، من تجار وصناع وأرباب مهن ، فلا يقول عنهم أفلاطون شيئا كثيرا فى هذا الصدد ، ويدل القليل الذى يقوله على أنه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر .

وإذن ، فأراء أفلاطون الشيوعية لا تسرى على عامة الشعب ، وهذا بلا شك فارق أساسى بينهما وبين الشيوعية الحديثة التى تستهدف الطبقات الدنيا قبل غيرها . بل إن مفهوم الطبقة ذاته كان عنده غير محدد : إذ يمكن القول أن ما نسميه فى عصرنا الحديث بالراسماليين وكبار التجار والاقطاعيين ، يندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة ، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الأجراء . هؤلاء يظلون محتفظين بوسائل الانتاج ، دون أن يؤم منها شىء على الإطلاق . وليس ذلك راجعا الى ايمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة ، بل هو مجرد اهمال لها واحتقار لشأنها . فهو يتركها تتصرف كما تشاء ، بل يترك لها رأسمالها دون أن يمسسه ، وكل ما يريده منها ألا تتعدى على غيرها من الطبقات ، أى أن تحرص على التزام مكانتها الاجتماعية ، ولا تتطلع الى حياة الحراس أو الحكام . وبعبارة أخرى ، فإن النظام الذى يسعى أفلاطون الى اقراره فى دولته المثلى لا شأن له بأفراد هذه الطبقة ، التى تضم العمال وأصحاب الأعمال والمهنيين معا ، وإنما هو نظام موجه الى القلة التى تحكم الدولة وتحرسها .

فقد أراد أفلاطون أن يبتلع من نفوس أفراد الطبقتين الرفيعتين فى المجتمع ، ذاك الشعور بأن « هذا ملكى » و « ذاك ملكك » ، وهو الشعور

الذى يولد الفارقة والبغضاء بين الناس . اراد ان يكون كل شىء مشاعا بين أفراد هذه الطبقة المخفارة ، حتى يضمن وحدتها واستقرارها (ونحن نعلم مدى أهمية التوحيد والانسداد في تفكيره) . والحق أن هذه الشيوعية التى تسود الطبقة العليا ، والتى يحرم عليها اقتناء الأموال أو البيوت أو الذهب أو الفضة (اكتفاء بما فى نفوسهم من معدن نفيس) هى بالفعل أقرب الى الحرمان منها الى الوفرة . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يشبهها كثير من شراح أفلاطون بنظام وثنى للرهبنة . بفرضه أفلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المغريات التى تبعث الفارقة بين الناس (١) .

وهكذا يمكن القول أن حملة أفلاطون على الثراء - بين طبقة الحكام والحراس - لا ترجع الى أية رغبة فى اقرار العدالة الاجتماعية ، أو فى تحقيق المساواة بين الناس ، أو التقريب بين الطبقات ، وإنما ترجع فقط الى رغبته فى زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان أدائهم لوظائفهم على أكمل وجه . وبذلك يختفى التناقض الذى لاحظناه من قبل بين حرص أفلاطون على حفظ الفوارق الطباقية ، وبين دعوته الى شيوعية التملك . فهو فى هذه الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التمييز الطبقي للحراس ، ويؤكد ارتفاع مكانتهم بالنسبة الى العامة الذين تملكهم شهوة الكسب ، ولا يعيشون الا من أجل المال . وبعبارة أخرى ، فهناك نغمة أرسطوقراطية قوية فى دعوته هذه الى الشيوعية بين الحكام ، اذ يبدو - كما يقول سارتون - ان سخط أفلاطون على الثروة إنما هو سخط شخص عريق الحسب على طبقة يمكن تشبيهها «بأغنياء الحرب» ، أو «محدثى النعمة» . «فاذا كان فى وسع المال أن يقضى على التمييز الطبيعي بين ذوى الأصل العريق وغيرهم ، فعندئذ يجب أن يختفى المال» (٢) ، بحيث يكون الهدف فى هذه الحالة بدورها هو تأكيد الفوارق لا الغاؤها .

ومع ذلك يبدو ان أفلاطون لم يحل باقتراحه هذا أية مشكلة من المشكلات التى أدت به الى وضع هذا الاقتراح . ذلك لأنه ، اذا كان قد حقق شيوعية التملك فى الطبقة العليا ، فقد ظل كل شىء على حاله فى الطبقة الدنيا . فكيف يمكن إذن تصور هذه الدولة التى يستمتع معظم شعبها بالمتع المادية واللذات الدنيوية ، ويحرم حكامها أنفسهم من هذه

(١) انظر مثلا : Lachlèze-Rey : Les idées morales..., pp. 130 — 131.

وانظر أيضا : Nettleship : Lectures on the «Republic» of Plato, p. 170.

Sarton : A History of Science, Vol. I, p. 412.

المتع ليحيوا حياة صارمة متقشفة ؛ لقد أحسن « باركر » التعبير عن هذا النقد إذ قال . « تظل شيوعية أفلاطون ، فى صورتها الفعلية ، نظاما يمكن تسميته « بنصف الشيوعية » . فهى ليست نظاما للمجتمع كله ، وإنما هى تؤثر فى أقل من نصف سكان المجتمع الذى تنتمى إليه . وأقل كثيرا من نصف ثروته . وهناك صعوبتان تعترضان هذا النظام ، أحدهما عملية : فكيف يمكن عمليا الجمع بين نظام شيوعى ينفرد به جزء من المجتمع ، وبين نظام للملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر ؟ يبدو أن أفلاطون . بعد أن حمل على نظام «دولتين» داخل الدولة ، يعود إلى نفس النظام الذى حمل عليه ، وبعد أن حمل على عوامل بذر الفتنة ، خلق دولة يدعو تركيبها إلى الانقسام . فإذا كانت الملكية الخاصة هى علة الانقسام ، فلم يظل معترفا بها بين أفراد الطبقة الثالثة ؟ أنها ستولد الشقاق فى هذه الطبقة ، وقد لا يكون فى وسع الحراس ، الذين حرموا من الوسائل المادية ، أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية . كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة علماء روحية ، محرومة من الملكية ومن الدوافع المقترنة بحيازتها ، أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم » (١) .

ومكذا يبدو أن هناك بالفعل استحالة عملية فى تطبيق هذا النظام الشيوعى الذى يسرى على جزء من المجتمع ويترك الجزء الآخر محتفظا بملكياته الخاصة كما يشاء . ويبدو أن مثل هذا النظام ، الذى أراد به أفلاطون أن يحقق الوحدة والاستقرار فى المجتمع ، يؤدى إلى عكس الغرض المقصود منه . وعلى ذلك ، فإن الشيوعية الجزئية تثير من المشكلات أكثر مما تحل . فإذا حاولنا أن نجد حلا لهذا الاشكال ، فلن يمكننا أن نهتدى إليه فى محاورة الجمهورية ذاتها ، بل قد يكون الحل فى ذلك النص من محاورة القوانين الذى يقول فيه أفلاطون :

« ان المدينة التى ينبغى أن تحتل المكانة الأولى ، وكذلك الحياة المدنية والقوانين والسنن التى ينبغى أن تعد هى الأفضل ، هى تلك التى تحقق فى المدينة بأسرها ، على أكمل وجه ممكن ، المثل القديم القائل إن كل شىء مشاع بحق بين الأصدقاء . أجل ، فحيثما يحدث ، اليوم أو فى أى يوم آخر ، أن تكون النساء مشاعا ، والأطفال مشاعا ، وكل الأشياء المفيدة مشاعا ، ويحاول المرء أن يلغى من الحياة كل ما يسمى خاصا ،

بحيث أن نفس ما يعد خاصا بكل شخص معين ، كالعينين والأذنين واليدين ، يغدو مشاعا قدر الامكان ، ويصبح الكل كأنهم يرون ويسمعون ويسلكون على نحو واحد مشترك ، ويستحسنون ويستتهجنون نفس الأشياء ، ويشعرون في الوقت الواحد بنفس الأفراح ونفس الآلام ، وحيثما يتسنى ، بفضل القوانين أو العرف ، أن تكون المدينة كاملة الوحدة - هناك تبلغ الفضيلة المدنية أعلى ما يمكنها بلوغه من القمم ، ولا يمكن أن يعلو عليها شيء . فإذا ما عاش آلهة أو أبناء آلهة ، في مكان ما ، في مدينة كهذه ، فإنهم قطعاً يعيشهم هذا راضون . ومن ثم كان من الواجب عدم البحث عن أنموذج آخر للحياة المدنية ، والسعى قدر الطاقة الى الاقتراب من هذا الأنموذج .

هذا النص يمثل فكرة لم يتابعها أفلاطون ، لا في محاوراة القوانين ولا في الجمهورية ، ولكنها ربما كانت هي المخرج الوحيد من المأزق السابق : مأزق وجود نظامين اقتصاديين متناقضين داخل الدولة الواحدة . فهو هنا يتحدث عن نوع مطلق من الشيوعية ، يكون أنموذجاً للمدينة بأسرها ، بل للحياة المدنية بوجه عام ، لا لطبقة واحدة فيها . وهو يحل فكرة المشاع في ذاتها ، لا في تطبيقها على فئة معينة في ذاتها . ومع ذلك فهذا النص ، كما قلنا ، يمثل عنده فكرة منعزلة ، تصطدم ببقية الأفكار التي عرضها في محاوراته بالفعل ، ولا يمكن أن تعد تعبيراً نهائياً عن آرائه في هذا الموضوع .

على أن شيوعية التملك ، عند أفلاطون ، لا تقتصر على المجال الاقتصادي وحده ، وإنما تمتد الى مجال الأسرة بدورها - بل إن البعض يرون أن شيوعية الأشخاص كانت عنده أهم من شيوعية الأشياء (١) . وفي هذا المجال بدوره نجد أن أفلاطون قد تقدم بأراء تبدو منفردة الى أبعد حد للذهن الحديث ، ولا بد من أجل ادراك مدى ملائمة هذه الآراء للعصر الذي عاش فيه ، من أن نقدم عرضاً سريعاً لأحوال الأسرة في المجتمع اليوناني القديم ، وفي المجتمع الاثيني بوجه خاص .

فمن الحقائق المعترف بها أن المجتمع اليوناني القديم كان مجتمعاً « رجولياً » قبل كل شيء ، وكانت المرأة فيه تعيش على الهسامش ، فهي من الوجهة الاقتصادية تعتمد على الرجل اعتماداً تاماً ، ولم يكن يسمح

Auguste Deschamps : L'idée communiste chez Platon (Revue (١)
d'histoire économique et sociale), Paris, (M. Rivière), 1931, p. 8.

لها بممارسة أى عمل مستقل • ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من فرص التعليم - إلا فى حالات قليلة - ولم يكن لها حق الاقتراع أو الاشتراك فى شئون الحكم ، بل كان جهدها ينصرف الى أداء الأعمال المنزلية وحدها (١) • وكانت حياتها العقلية على وجه العموم محدودة للغاية ، ومن هنا فقد كان من المحال أن يجد الرجل فيها رفيقا عقليا بالمعنى الصحيح ، بل انه لم يحاول أن يمنحها فرص الترقى والنهوض بذاتها • ولم تكن المرأة اليونانية تحاول أن تحضر مجالس الرجال ومندبياتهم ، بل كانت مستبعدة منها تماما • ولقد أوضح « بوزانكيت » مدى الاختلاف بين هذه الأوضاع القديمة وبين الأوضاع الحالية بقوله : « فى حفل العشاء العادى كان الأشخاص الذين يلفت جمالهم الأنظار هم الشبان » (٢) • لذلك كان من الطبيعى ألا تشترك أية امرأة فى المحادثات والندوات التى وصفها أفلاطون ، بكل تفاصيلها ، فى محاوراته ، إذ أن الجو السائد لم يكن يسمح لها على الإطلاق بالاشتراك مع الرجال فى هذا النوع من النشاط •

فى مثل هذا الجو دعا أفلاطون الى مساواة المرأة بالرجل فى جميع الأعمال ، حتى العسكرية والسياسية منها ، مع اختلاف فى درجة اشتراكها بطبيعة الحال • فهل كانت دعوته هذه الى اشتراك المرأة مع الرجل فى كل الأعمال تعبيرا عن رغبته فى تحرير المرأة ورفع مستواها ؟ من المسلم به أن أفلاطون كان يعترف بأن دعوته الى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية فى النظم السائدة ، بدليل أنه جعل من هذه الدعوة « موجة » من الموجات الثلاث التى كان يتردد فى التصريح بها لعلمه بمدى ما ستلقاه من معارضة • ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يدعو الى هذا النوع من المساواة تأكيدا منه لحقوق المرأة ، أو بدافع الشعور الانسانى نحوها • بل إن السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان فى هذه الدعوة يرمى بطريق غير مباشر ، الى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة من الرجل :

ذلك لأن جميع الأوصاف التى أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هى أوصاف « رجولية » - كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهى عارية أمام الرجل • انه يريد أن يلغى وجود المرأة

(١) La Rue van Hook : Greek Life and Thought, Columbia University Press, N.Y., 1948, pp. 108 — 109.

(٢) B. Boasanquet : Introduction to Plato's Republic, p. 19.

بوصفها امرأة ، ويون أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحد منهم ، دون فارق بين الجنسين . وهو لا يود أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية - بل انه يريد لها علاقة لاشخصية ، تتم في مواسم معينة ، بين الأشخاص الذين تختار الدولة كلا منهم للآخر ، دون أن يكون للاختيار الشخصى أى دور فى اتصالهم . وهو يذهب فى انكاره للطابع الشخصى فى علاقة الرجل بالمرأة الى حد القول ان أى طفل ينجبه رجل وامرأة لم تجمع بينهما الدولة . أو فى غير المواسم التى تحددها الدولة ، ينبغى أن يعد لقيطا (٤١١) . فالعلاقة بين الرجل والمرأة هى عنده أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التى يريد مربى الماشية تحسين نسلها ، ويجمع بينها تبعا لهذه الغاية وحدها . وهو يصل فى ازدرائه للمشاعر الطبيعية للمرأة ، وفى امتهاذه لكرامتها ، الى حد القول ان المحارب الشجاع ينبغى أن يكافأ على بسالته بمزيد من النساء أو من « حقوق التناسل » (٤٦٨) . وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذى تكون فيه مجرد وسيلة لمكافحة الشجعان من المحاربين !

وفى مقابل ذلك تحفل محاوره الجمهورية ، وغيرها من المحاورات ، بالنصوص التى تدل على أن الحب الحقيقى فى نظره هو الحب بين الرجال ، أى ما يسمى فى المصطلح الحديث بالجنسية المثلية homosexuality ومن المعترف به أن الجنسية المثلية كانت شائعة فى المجتمع اليونانى القديم ، لأسباب قد يكون منها أن الشاب لم تكن لديه أية فرصة لتكوين علاقات شخصية وثيقة الا مع رفاقه فى الحروب أو فى الدراسة أو الأسواق أو الاماكن العامة ، وهم دائما من الرجال ، لأن النساء ، كما قلنا ، كن مستبعدات من هذه المجالات . ومن المعترف به أيضا أن شخصيات يونانية كبيرة قد أعربت عن احترامها لهذا النمط من العلاقات الجنسية مثل يوريبيدس وسولون (١) . وهنساك قرائن تدل على أن أفلاطون كان يعد هذه العلاقات تعبيرا حقيقيا عن الحب . وقد حرص « جورج سارتون » على ذكر هذه القرائن بالتفصيل حتى يقدم عن أفلاطون صورة قريبة من الواقع بقدر الامكان ، ويمحو تلك الصورة « المثالية » أو « الالهية » التى توارثتها البشرية منذ عشرات القرون .

فقد أشار سارتون الى أن الحب الحقيقى ، فى محاوره « المادية » ، هو ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم : الحب الحقيقى للصنبيان

Levinson, op. cit., pp. 116 — 117.

to Orthos Panderastein ومير حين يتحدث عن المرأة يفعل ذلك دون عاطفة ، بل يشوب حديثه عنها في معظم الأحيان شيء من الكراهية . ويقارن سارتون في هذا الصدد بين المشهد الذي يصف مسك زوجة سقراط (زانتيبه Xanthippe) في الساعات الأخيرة قبل موت زوجها . عند كل من زينوفان (في كتاب « الذكريات Memorabilia ») ونفس المشهد في محاورة فيدون الأفلاطونية ، فيلاحظ العطف والرقّة الذي يشوب الوصف الأول ، والقسوة المفرطة التي يتسم بها الوصف الثاني . حيث لا يكتوئ سقراط بنواح امراته ، ويطلب ممن حوله اخراجها وهي تبكى وتلطم خديها ، ثم يتحدث سقراط بمجرد خروجها في موضوع آخر ! (١) فاذا أضفنا الى ذلك دعوة أفلاطون في « الجمهورية » الى إلغاء الأسرة ، وانكاره قدسية الزواج والمشاعر العائلية المألوفة ، لكانت في ذلك كله قرائن قوية على ان أفلاطون لم يكن للمرأة مشاعر طبيعية ، وكان كارها للنساء بمعنى ما ، على حين أن موقفه من الجنسية المثلية كان متعاطفا الى أبعد حد . بل ان سارتون يحمل بشدة على شراح أفلاطون لما يبدو أنه من نفاق في محاولة اخفاء هذه الجنسية المثلية عنده : انه يتحدثون عن « المحبوب » على نحو يحتمل معنى الرجل أو المرأة ، على حين أن التركيب النحوي اليوناني لا يترك مجالا للشك في أنه يقصد الرجل . ويذهب سارتون الى أن المجتمع اليوناني ، على الرغم من انتشار الجنسية المثلية فيه ، كان حتما يبدى مزيدا من الاعتراف بالجنسية المغايرة ، ولولا ذلك لانقرض النوع كله . ولابد في رأيه أن الأوساط الأرستقراطية الخاملة التي كان أفلاطون يعيش فيها هي التي كانت تمارس هذا النوع من العلاقات ، أما الانسان اليوناني العادي فلا بد أنه لم يكن يختلف في هذا الصدد عن انسان اليوم .

واخيرا ، فهناك دليل آخر لابد أن نشير اليه ، وهو أن أفلاطون ذاته لم يتزوج مطلقا ، ولم نعرف عنه أية علاقة نسائية ، ولم يحاول بالطبع ان ينجب أطفالا . وقد حاول « ليفنسون » الدفاع عن أفلاطون في هذا الصدد أيضا ، فقال انه كان يشعر بنفسه غريبا في مجتمعه ، ولم يشأ تكوين أسرة في مجتمع يعتقد أنه يفتقر الى الفضيلة حتى لا يفسد أطفاله بدورهم في هذا المجتمع ، ويرى أنه لو كان قد عاش في مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلا الى تكوين أسرة وانجاب أطفال (٢) . وهذا دفاع غريب حقا ، لأن مدينة أفلاطون الفاضلة قد ألغت الأسرة تماما ،

Sarton : op. cit., pp. 424 — 425.

Levinson : In Defence of Plato, pp. 87 — 88.

(١)

(٢)

فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكون فيها أسيرة ؟ وفضلا عن ذلك فقد كان أفلاطون يعتقد أنه هو المربي الأكبر لليونان ، فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة ؟ وكيف استطاع أن يكن مدرسة كاملة متشعبة بتعاليمه في « الأكاديمية » ، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه ، لو جاءوا ، لا بد أن يفسدهم المجتمع ؟

يبدو أن الاحتمال المرجح هو أن أفلاطون كان ، بمحض اختياره ، يحمل للمرأة مشاعر غير ودية ، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها في نظريته إلى الأسرة بأكملها . ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل نحو المرأة أو العكس ، بدليل ذلك الصابغ الشاذ الذي أضفاه على هذه المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور في المواسم التي تحددها الدولة ، ومع أشخاص لا شأن للفرد باختيارهم .

ومع ذلك فإن أفلاطون لم يعدم ، في هذه الحالة بدورها ، مدافعين يبررون موقفه . فشارحه المشهور « تيلور » يرى أنه لا توجد في محاورة الجمهورية شيوعية النساء بمعنى إباحة العلاقات الحرة بين الجنسين ، بل أن دوافع الجنس تخضع في هذه المحاورة لقيود أقسى بكثير من تلك التي تفرض عليها في المجتمعات المسيحية . فهو يرى في قصر العلاقات بين الجنسين على مواسم خاصة تفصل بينها فترات طويلة - يرى في ذلك عزوفا وزهدا قد يكون أقسى من ذلك الذي يفرضه على نفسه الراهب الذي يأخذ على عاتقه أن يتعفف (١) ، إذ أن الكبت المتقطع قد يكون أقسى من الكبت الدائم . بالمثل يرى « ديشان » أن الدافع إلى فكرة شيوعية النساء نوع من الزهد ، لا الإباحية ، إذ أنها في رأي أفلاطون ، هي الوسيلة الوحيدة التي تحقق وحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها (٢) . وفي اعتقادي أن هذا النوع من الدفاع - ولا سيما في حالة « تيلور » - يدل على مدى الخلط الفكري الذي يقع فيه الكتاب عندما تكون نظرتهم إلى أفلاطون - من الأصل - متجهة إلى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب . فالهدف من هذا الدفاع هو إقناع القارئ بأن اتجاهات أفلاطون في هذا الصدد كانت أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها . وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفة أو الأخلاقية تتحدد تبعا « لعدد مرات » ممارسة الجنس ، ولم يفكروا على الإطلاق في « طريقة » هذه الممارسة وما فيها من افتقار تام إلى

Taylor : Plato, the Man and his Work, p. 278.

(١)

Deschamps : L'idée communiste chez Platon, p. 8.

(٢)

المشاعر الانسانية ، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والراة معا .

وعلى أية حال ، فانى أعتقد ان نفس الهدف الذى كان يرمى اليه افلاطون من كل هذه النظم الشاذة كان هدفا متناقضا مع الوسائل التى اقترحت لتحقيقه . فهو يود الغاء الأسرة الصغيرة من أجل تكوين الأسرة الكبيرة ، أو على الأصح لكى تصبح الدولة كلها أسرة واحدة . أى ان اتجاهه الحقيقى كان ضد « الانقسام » و « التناقر » فى المشاعر العائلية ، أما الشعور العائلى ذاته فهو يريد الاحتفاظ به ، ولكن دون تنافس أو انانية بين الأسر بعضها وبعض . ووسيلة تحقيق هذا الهدف هى أن تمتد المشاعر العائلية بحيث تشمل الدولة كلها ، أى الغاء الحد الفاصل بين المجتمع العائلى والمجتمع المدنى أو السياسى الكبير . ولكن ، كيف يمكن أن تظل المشاعر العائلية موجودة بعد هذا التغيير ؟ وهل يظل لمشاعر الأخوة أو البنوة أو الأبوة نفس قيمتها ، ونفس معناها ، ونفس قوتها ، اذا توزعت على نطاق الدولة بأسرها ؟ ألا يؤدي تشتتها على هذا النحو الى ضياعها بعد جيلين أو ثلاثة ؟ من المؤكد ان نقل هذه المشاعر وتوسيعها على هذا النحو لابد أن يؤدي الى تغيير أساسى فى طبيعتها ، وربما الى اختفائها تماما ، لأن الذى يصبح « أخا » للجميع لن يعود أخا لأحد ، وكذلك الحال بالنسبة الى ابن الجميع أو والد الجميع . ألا يظل كثير من الناس فى عصرنا الحالى يعتقدون أنهم جميعا أبناء « آدم وحواء » ، دون أن يحول ذلك بينهم وبين الاقتتال ؟

الواقع أن افلاطون ألغى نظام الأسرة ، مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام . وهو قد تصور أن هذه المشاعر ستظل على ما هى عليه عندما تصبح الأسرة شاملة للدولة . فهو إذن يحتفظ بعناصر من نظام الأسرى الحالى (وهى المشاعر) ويطبقها على نظام جديد كل الجدة قد تختفى فيه العناصر القديمة تماما ، أو تحل محلها عناصر مختلفة ، بل لقد كان افلاطون حريصا على منع زواج المحارم : فهو يمنع زواج الشبان والشابات فى فترة معينة خشية أن يكونوا أخوة أو أبناء . وهذا التحريم بدوره مستمد من نظام الأسرة الحالى ومرتبطة به . وبالاختصار ، فان افلاطون لم يستطع أن يكون منسقا مع نفسه فى دعوته الى الغاء نظام الأسرة ، بل انه وضع عناصر من النظام الحالى مع عناصر من نظامه المقترح جنبا الى جنب . وكون منهما مركبا ينفر منه العقل والعاطفة معا .

فكرة الملك الفيلسوف :

تمثل هذه الفكرة أعتى « الموجات » الثلاث التى يعلم أفلاطون انه يصدم بها الذهن العادى ، وابعدها عن التحقيق . ولكنها مع ذلك أخطر الأفكار التى يتضمنها عرضه لعالم مدينته الفاضلة ، اذ أنها هى الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه المدينة ذاتها بالصورة التى أرادها أفلاطون . ذلك لأن شرور العالم - كما أعلن أفلاطون فى نص يمكن أن يعد قمة وتوجيها للجزء السياسى من المحاوره ، وربما للمحاوره كلها - لن تنتهى ، ولن يعرف العالم استقرارا ، مالم يصبح الفلاسفة حكاما ، أو يتحول الحكام الى فلاسفة .

وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يحسد أى الأمرين هو الأفضل فى نظره : أن تعهد مقاليد الحكم الى الفلاسفة ، أو ان يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها - فان السياق العام لتفكيره لا يدع مجالا للشك فى انه يفضل الأمر الأول . فالحالة المثلى هى تلك التى تعهد فيها الدولة بزمام الحكم الى تلك الفئة العليا من أبنائها ، الذين يطلق عليهم اسم الفلاسفة . ولا جدال فى ان جزءا كبيرا من محاوره الجمهورية قد كرس لتحقيق هذا الهدف : اذ يعرض أفلاطون نظاما مفصلا للتربية ، ويشتمل على مراحل متدرجة تنتهى آخر الامر الى أعلى المراحل ، وهى الديالكتيك. الذى هو أكمل ما يتعلمه الفيلسوف . غير أن حكم الفيلسوف لا يتحقق الا فى الدولة المثلى ، التى تنتهى فيها الظروف اللازمة لاعداد الفيلسوف اولاً ، ثم لتولييه مقاليد الحكم (١) . لذلك كان لزاماً على أفلاطون أن يبحث ، من الوجهة العملية ، عن الحل الآخر - بوصفه أفضل حل بديل ، فما دامت الدولة المثلى غير متحققة ، فلا مفر من البحث عن ملك يصلح فيلسوفاً . ومن هنا كانت محاولات أفلاطون المتكررة فى صقلية من أجل تحويل حاكم موجود بالفعل الى مبادئه الفلسفية .

فمن هو الملك الفيلسوف عند أفلاطون ؟ لعل أول تفسير يطرأ على الذهن فى صدد هذه الفكرة ، هو أن أفلاطون كان يهدف منها الى تأكيد أهمية المعرفة والعلم فى تدبير شئون الحكم : وتبعاً لهذا التفسير ، يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنياً على

(١) يلاحظ وجود نوع من الدور المنطقى فى تفكير أفلاطون فى هذا الصدد : فالدولة المثلى لا تقوم الا اذا أصبح الحكم فى يد الفلاسفة ، والحكم لا يمكن أن يصبح فى أيدي الفلاسفة الا اذا تحققت الدولة المثلى ، التى هى وحدها التربة الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام واعدادهم اعداداً سليماً .

الثروة أو القوة المادية الغاشمة ، وإن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذى يرتكز على العقل وعلى المعرفة . ولا شك أنه لو كان هذا هو هدف أفلاطون ، فإنه يكون بذلك قد أشار الى حقيقة خالدة ما زال لها فى القرن العشرين من الضرورة ما كان لها أيام أفلاطون . فالعلم ، والمعرفة ، والحكمة ، بأوسع معانيها – لابعنى الفلسفة المتخصصة فحسب – ما زالت شروطا أساسية لكل حكم سليم ، وما أحسب أن مضى الأيام يمكن أن يغير من هذه الحقيقة شيئا .

ولكن هل كان ما يعنيه أفلاطون من فكرة الملك الفيلسوف هو التنبيه الى ضرورة اعطاء أهمية أساسية للعلم والمعرفة فى عملية الحكم فحسب؟ الحق أن تحايل هذه الفكرة فى ضوء السياق العام لتفكير أفلاطون ، ولا سيما فى الميدان السياسى ، كفيل باقناعنا بأنه كان يرمى الى هدف مختلف الى حد بعيد . صحيح أنه كان من الجهة السلبية ، يحمل على حكم الثروة أو القوة المادية ، بل لقد فرض على حكامه نظاما صارما لا يتمتعون فيه بأية ملكية خاصة ، وتكفل لهم فيه الدولة مطالبهم الضرورية مقابل قيامهم بإدارة شئونهم . وهذا يعنى أنه لا يريد حكاما يرتكزون على قوة المال أو السلاح ؛ وصحيح أيضا أن الفلاسفة الملوك ليسوا حكاما وراثيين ، وإن من الممكن – نظريا – أن يكونوا فى الأصل منتمين الى أية طبقة اجتماعية . ومع ذلك كله فالأمر المؤكد أن الفيلسوف الملك عند أفلاطون حاكم مطلق ، بكل ماتحملة هذه الكلمة من معان .

فالحاكم عند أفلاطون وصى على المحكومين ، بل هو راع لهم . والحق أن من أكثر التشبيهات تكرارا فى محاوره الجمهورية ، تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعى ، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطا ، بل كانت له دلالة بالنسبة الى نظرة أفلاطون الى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين ، فالحكم تشبهاً بشئ ، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من أنفسهم ، لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ، ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة . فالحكم إذن توجيه وإرشاد مستمر ، قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس . أما المحكومون أنفسهم فعليهم أن يطيعوا فحسب ، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئا ، وهم فى حاجة دائمة الى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم . وبعبارة أخرى ، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركية أو تبادل ، وإنما هى علاقة توجيه من جانب وطاعة وامتنان من الجانب الآخر فحسب .

هذا النوع من أساليب الحكم قد يكون من الممكن تصويره في حالة
الحكام العاديين ، ولكن هل يمكن أن ينطبق على حكم الفلاسفة ؟ أو بعبارة
أدق ، هل تتمشى هذه الطريقة في الحكم من طبيعة الفيلسوف إذا أصبح
حاكما ؟ لابد للإجابة عن هذا السؤال من أن نذكر أنفسنا بطبيعة الفيلسوف
كما حددها أفلاطون ذاته ، ثم نفكر في مدى انطباق هذه الطبيعة على
الطريقة التي أراد أن يجعل الفيلسوف يدير بها شئون الدولة .

إن الفيلسوف عند أفلاطون هو قبل كل شيء مفكر باحث عن الحقيقة،
وليس شخصا « يملك الحقيقة » . إنه في حالة سعي مستمر ، ويبحث
لاينقطع . والمثل الأعلى للفيلسوف هو سقراط ، الذي كان يؤكد دائما
أنه لا يعلم شيئا ، وأنه يستخلص الحقيقة من أذهان الآخرين .
فالفيلسوف الحق ليس هو ذلك الذي يفرض آراءه على الآخرين ، ويدعى
أنه أعلم الجميع ، أو أن نصيبه من معرفة الحقيقة يفوق نصيبهم ، وإنما
هو ذلك الذي يعرف كيف يشارك الآخرين في ذلك السعي الدائب الذي
لا تبلغ الحقيقة إلا به .

فهل يمكن أن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكما بالمعنى الذي حدده
أفلاطون للفظ الحكم ؟ هل يقبل أن يكون راعيا للقطيع ، وموجها لأناس
لا يملكون إلا أن يطيعوه ؟ هل يرضى أن يعطى من جانب واحد ، دون أن
يأخذ شيئا من الآخرين ؟ من الواضح أن صفات الحاكم وصفات
الفيلسوف ، كما حددها أفلاطون في كلتا الحالتين ، لا تنسجمان .
فالحاكم عنده لابد أن يكون دكتاتورا ، أو حاكما مطلقا . على أن دكتاتورية
الفيلسوف مستحيلة ، لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد الناس عن الاستبداد
برأيه وفرضه على الآخرين . وفي اللحظة التي يكتسب فيها الفيلسوف
هذا الطبع ، أي يصبح حاكما مطلقا ، لا يعود فيلسوفا بالمعنى الصحيح .
وإن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفا بمعنى ، وحاكما بمعنى آخر ،
ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك في آن واحد ، وبمعنى واحد ، إذ أن
الفيلسوف الذي يحكم حكما مطلقا لابد أن يكون شخصا متناقضا مع
نفسه .

وكما قلنا من قبل ، فإن أفلاطون لم يتصور الحكم إلا على أنه حكم
مطلق . فهو يوجه أعنف الحملات إلى الديمقراطية ، التي تصل الحرية
فيها إلى حد الفوضى ، بل تكاد الحيوانات فيها تشق عصا الطاعة على
أصحابها وتسير في الطرقات بلا ضابط . وهو لا يقبل نظاما للحكم
يقوم على أساس تبادل الزاى بين الحاكم والمحكوم ، إذ أن هذا النظام

ديمقراطى ، أى مرادف للفوضى فى نظره . ولقد رأينا من قبل أن أساس العدالة عند أفلاطون هو أن يؤدى كل وظيفته ، دون أن يتدخل فى عمل غيره ، وأوضحنا كيف أن أفلاطون دعا الى تأكيد هذا المعنى فى أذهان الناس عن طريق أسطورة و « اكنوبة » يقال فيها للتابعين والمحكومين أنهم من معدن أخس ، أى من أصل أكثر وضاعة ، حتى لا يتطلعوا الى من هم أعلى منهم فى السلم الاجتماعى . ولكن ، ألا يتعارض كله مع رسالة الفيلسوف كما يحددها أفلاطون ؟ أمن اللائق بالفيلسوف أن يرى الجزء الأكبر من المجتمع وقد انحط الى مرتبة القطيع ، وحرّم من كل فرصة لممارسة التفكير فى أى موضوع سوى ما يتعلق بحرفته أو مهنته المباشرة ؟ وهل يقبل الفيلسوف أن يكون هو المصدر الوحيد للحكمة ، وأن يكون معظم أفراد المجتمع مفتقرين الى فرص اكتساب الحكمة ؟ وهل يرضى الفيلسوف أن يقنع الناس بهذا الوضع الغريب عن طريق « اكنوبة » ، وأن يفرضه عليهم بقوة السلاح ، أى بمساعدة الحراس اذا ما بدرت منهم أية بادرة من التمرد ؟

لا شك فى أن النظرة النزيهة الى الأمور تؤكد لنا أن أفلاطون لو كان متسقا مع نفسه لدعا الى أن يكون الحكم ديمقراطيا . ذلك لأن الاسلوب الديمقراطى هو أقرب أساليب الحكم الى طبيعة الفيلسوف : ففيه مساواة بين الأذهان ، وفيه تبادل وتشاور بين شركاء يسعون الى تحقيق غاية واحدة ، وفيه تكافؤ بين الحاكم والمحكوم . واذن فاطبيعة الفلسفة الحق ، على نحو ما حددها أفلاطون ، تجد فى نظام الحكم الديمقراطى أفضل تسيير عنها . ولو كان لزاما على الفيلسوف كما عرفه أفلاطون ، أن يختار نظاما يحكم بمقتضاه ، لوجب عليه أن يختار النظام الديمقراطى .

ومع ذلك ، فهناك اعتبارات عملية أخرى كان من الضروى أن تصطدم بها محاولة التقريب بين الفلسفة ونظام الحكم الديمقراطى . فمن أين يكتسب الفيلسوف الفراغ الذى يتيح له الانصراف الى التأمل ، لو كانت الديمقراطية - التى تستتبع تحرير العبيد أو تخفيف قيودهم - هى النظام السائد ؟ وإذا كانت هناك مجموعتان من الناس ، أحدهما تميل بحكم أوضاعها الاجتماعية الى الديمقراطية ، والأخرى الى الأليباركية أو الأرستقراطية ، فأيهما ستكون أقدر على ممارسة الفلسفة النظرى ؟ يبدو أن هذه الأسئلة تعبر عن مأزق وقعت فيه الفلسفة اليونانية : ففى روحها أكثر تمشيا مع الديمقراطية ، ولكنها من الوجهة العملية لا تزدهر الا فى داخل الطبقة الأرستقراطية . وبالفعل

نجد أن العدد الأكبر من تلاميذ سقراط كانوا من هذه الطبقة . لأنهم هم وحدهم الذين كان لديهم من الفراغ ، ومن الأمان المادى ، ما يتيح لهم أن يستمعوا الى المناقشات النظرية لأستاذهم ، يأخذوها مأخذ الجد .

ولقد أدى تطور الأحداث الى زيادة الهوة بين الديمقراطية وبين الفلسفة اتساعا : ذلك لأن الديمقراطية الاثينية أدانت سقراط بتهمة افساد عقول الشباب ، أى ظهور عدد كبير من الطغاة والخونة من بين تلاميذه . وهى حقيقة تاريخية مؤكدة - وكان اعدام سقراط فى واقع الامر رمزا للتباعد التام بين الديمقراطية وبين الفكر الفلسفى النظرى . ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة اليونانية عدوا للديمقراطية ، وداعية الى الاستقراطية .

وبالاختصار ، فإن الفيلسوف اذا شاء أن يكون حاكما يطبق فى حكمه مبادئ الفلسفة الحق ، فلا بد له أن يحكم بطريقة مخالفة لتلك التى دعا اليها أفلاطون : أعنى طريقة الراعى الذى يرشد القطيع ويوجهه . فأقرب الطرق الى طبيعته هى طريقة الحكم الديمقراطى ، حيث تكون عملية الحكم قريبة الشبه من عملية الحوار الديالكتيكي التى يكون فيها قوام الفلسفة . ومع ذلك فقد كانت هناك ظروف عملية وتاريخية تجعل ذلك التقارب بين الفلسفة والديمقراطية مستحيلا . ومن هنا فقد ظلت فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون تمرقها تناقضاتها الداخلية .

الطابع العام لتفكير أفلاطون السياسى :

يضم التفكير السياسى عند أفلاطون عناصر تبدو فى نظر الانسان الحديث متناقضة فيما بينها . فمن المستحيل ادراج مدينته الفاضلة ضمن أى تصنيف من التصنيفات المألوفة فى عصرنا الحالى . ولعل تأملنا المقومات الرئيسية لتلك الدولة لوجدنا أن منها ما يمكن أن يوصف بأنه يتمشى مع أحدث الاتجاهات التقدمية : ففيها نوع سانج من التخطيط ، وفيها إلغاء للملكية الخاصة بالنسبة الى أعلى طبقات الدولة ، وفيها اقلال من قيمة الثروة بالنسبة الى قيمة العقل . ومع ذلك فإن من هذه المقومات ما يمكن أن يوصف بأنه رجعى متطرف : كالاحتفاظ بالتقسيم الطبقي وتأكيد ، واحتقار العمل اليدوى ، وتأكيد التفاوت الطبيعى بين البشر تحت اسم « أداء كل لوظيفته الطبيعية » ، والاتجاه المحافظ ، المتمسك بالتقاليد الأقدم عهدا ، وكراهية الديمقراطية والدفاع المتحمس عن الأرستقراطية . فدولة أفلاطون المثلى إذن تتجاوز نطاق التصنيفات الحالية لأنظمة الحكم ، وفيها عناصر تبدو متنافرة الى حد بعيد .

وقد حاول بعض الباحثين تعليل هذا الطابع المتنازع أو المتناقض
 بصورة الدولة في محاوره الجمهورية : فقال « ييجر » أن آراءه في
 هذه المحاور تصدقنا لأنه كان يهدف إلى تكوين دولة متقشفة ، لا دولة
 مترفة كاللدول الحالية . « فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون كما يضع
 في ذهنه اندولة الصحيحة العجفاء ذات العضلات ، التي كانت توجد في
 البداية ، لا الدولة السمينية المثلثة التي أتت فيما بعد ، والتي أصبحت
 تحتاج إلى طهارة وأطباء » (١) . ومع ذلك فإن هذا الحكم يفتقر إلى
 رأينا إلى الدقة : إذ أن أفلاطون كان يرمى في « الجمهورية » إلى تكوين
 دولة كاملة ، لا تلك الدول المتقشفة التي وصف أفرادها بأنهم أشبه
 بكلاب الحراسة العجفاء . والدليل على ذلك أن دولته تحتاج إلى
 حراس ، وتزدهر فيها صناعة الحرب . وهي صناعة لا تعرفها إلا الدولة
 المترفة : إذ أن الدولة المتقشفة لا تحتاج إلى حراس ، لأن أحدا لن يريد
 الاستيلاء على دولة هزيلة تعيش على الكفاف . كما أنه تحدث في مدينته
 الفاضلة عن عدد من المهن والصناعات التي لا يمكن أن يكون لها وجود
 في الدولة المتقشفة .

ويقدم البعض تعليلا آخر لطابع الدولة الأفلاطونية هذا ، فيرى
 « سنكلير » أن مدينة أفلاطون الفاضلة إنما هي « مثال » للمدينة ، أي
 أن نظرية المثل أو الصور تطبق على الدولة بدورها ، بحيث تكون هناك
 « صورة » للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالذات نماذج غير كاملة لها (٢) .
 فإذا بدا لنا أحيانا أن لغة أفلاطون في محاوره الجمهورية ، غير مفهومة
 أو غير صالحة لحل المشكلات السياسية ، فلنعلم أن ذلك راجع إلى أن
 مدينته « صورة » أو « مثال » يداو على الواقع ويترفع عليه . على أن
 هذا التعليل بدوره يفتقر إلى الدقة : ذلك لأن الذي ليس « مختلفا » عن
 الأفراد الذين يشاركون فيه ، وليس أقل منهم في شيء ، وإنما هو العمل
 صورة ممكنة لهؤلاء الأفراد جميعا . وعلى ذلك فقد كان من الواجب أن
 تكون دولة أفلاطون المثلى جامعة لكل ما في الدول الموجودة من صفات ،
 لا أن تكون مفتقرة إلى الكثير منها .

والأمر الذي لا شك فيه أن أفلاطون قد جمع في هذه المحاور ،
 على نحو فريد ، بين المشروعات البعيدة كل البعد عن الواقع الموجود
 بالفعل - كالغاء الأسر وشيوعية المال والنساء - وبين الأوصاف

Jaeger : *Paldeia*, Vol. II, p. 225.

Sinclair : *op. cit.*, p. 245.

(١)

(٢)

انتشريحة الدقيقة لظواهر موجودة بالفعل . فهو لم يكن على الاطلاع
مفكرا مثاليا حالما طوال محاورته . وانما كان فى بعض الاحيان يغوص
فى أعماق الواقع الى حد يبعث على الدهشة والاعجاب .

ولنتأمل فى هذا الصدد وصفه الرائع للطاغية - وهو وصف يصلح
انموذجا لهذا النوع من الحكام فى كل عصر : فالطاغية فى رأيه يبدأ
بداية شعبية ، اذ يختاره الشعب على انه نصيره وحساميه . وهو فى
البداية يبذل الوعود للناس ، ويوزع عليهم الابداسات والمنح . ولكنه
حين يخفق فى ارضاء مطالبهم ، يتجه الى اشعال الحروب واحدة تلو
الآخري « حتى يشعر الشعب بحاجته الى قائد » (٥٦٦) . وهو يجند
الشعراء لخدمة أغراضه ، ويجعلهم « يطوفون البلاد واحدة تلو الآخري
فيجمعون الجماهير ، ويستأجرون أصحاب الأصوات الرخيصة
المقنعة » ، (٥٦٨) - أى أن أفلاطون يؤكد حاجة الطاغية الى تجنب
أجهزة الدعاية لخدمة أغراضه . وان لم يكن لفظ الدعاية قد ظهر فى
ذلك العصر بطبيعة الحال . ويبدع أفلاطون فى وصف حالة الرعب التى
يعيش فيها الطاغية ، وخوفه من أن ينقض عبيده عليه (٥٧٧ - ٥٧٩) .
وهو يجعل الوصف بقوله ان ذلك الذى يظن نفسه أكثر الناس حرية ،
هو فى الواقع أكثرهم عبودية : فهو مضطر الى تملق الناس ، وهو عاجز
عن تحقيق أبسط رغباته ، وهو يقضى حياته فى خوف دائم (٥٧٩) .
فهل يمكن أن يقال ممن يقدم مثل هذا التحليل الإنابض بالحياة لحالة
الطاغية انه لم يكن يستمد أفكاره من واقع العالم السباسبى . وانما من
« مثال » الدولة كما صوره له خياله فحسب ؟

الواقع ان من أهم أسباب تناقض الصورة التى يرسمها أفلاطون ،
انه كان يفكر فى المستقبل العقلية الماضى - فالاصلاح الذى يدعو اليه
والذى يعتقد أنه سيؤدى الى قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية رأسا
على عقب ، هو فى واقع الأمر محاولة للاقتداء بالماضى البعيد . وهكذا
يبدو أن أفلاطون « يجد سبيل التقدم فى طسريق التقهقر » ، كما يقول
باركر (١) . فهو يدعو الى ازالة الشحم من الدولة المترفة . واعادتها الى
حالة البساطة الخشنة الأولى . وهو يكرر مرارا دعوته الى الاقتداء
بالماضى فى بساطته : فالطب ينبغى أن يعود الى عهده البدائية الأولى ،
والمقامات الموسيقية ينبغى أن تكون « بسيطة » ، وأن تتخلى عن كل
تعقيد . والنظام الشبوعى الذى يقترحه يعنى العودة الى الحالة البدائية

للمجتمع البشرى - حالة شيوعية التملك - والأهم من ذلك كله ، نوع الوحدة الذى كان يدعو اليه : ففي الديمقراطية الاثينية كان التسوع هو القاعدة السائدة ، وكان من الطبيعى أن يدب الشقاق داخل دولة تسمح لكل الاتجاهات بالتعبير عن ذاتها . أما أفلاطون فكان يحن الى نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة ، حين كان الأفسراد جميعا يكونون أسرة واحدة . ولاشك أن كل ما أدخله من تغيير فى نظام الأسرة إنما كان يستهدف جعل المجتمع كله أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل فرد أن الباقين آباؤه وأمهاته وإخوته - وتلك بعينها هى وحدة الدم فى المجتمعات القبلية .

ولعل أوضح سمات هذه المجتمعات القبلية التى كان أفلاطون يحن إليها ، هى انعدام الفردية ، أى تلاشى الفرد فى الكل الأكبر الذى يكونه المجتمع الكامل . فهل كان أفلاطون ينكر الفردية الى هذا الحد ؟ لا جدال فى أن من الصعب - لأول وهلة - أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب . ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبدو فى ظاهرها دفاعا مجيدا عن الفرد ، ودعوة متحمسة الى تأكيد القيم الفردية . ألم يفسر بعض الشراح محاوره الجمهورية بأسرها - كما أوضحنا من قبل - بأنها تستهدف تربية النفس الفردية وتهذيبها ؟ ألم يكن أفلاطون أبا المثالية - والمثالية هى المذهب الذى يرفع لواء الفردية ؟ ألم يوصف أفلاطون بأنه « فيلسوف الهى » ، يدعو الى العلو بالنفس الفردية الى مرتبة القداسة ؟ كل هذه تفسيرات شائعة لاتجاهات أفلاطون ، وهى تمثل دون شك عقبات لايسهل التغلب عليها ، فى وجه الرأى القائل ان فلسفة أفلاطون السياسية تدعو الى انكار الفردية .

ومع ذلك ، فهناك شواهد أكثر يقينا على أن أفلاطون كان يستهدف مثل هذه الغاية بالفعل - أى أنه كان فى صميمه فيلسوفا معاديا للفردية . فالمبدأ الرئيسى للعدالة - وهو أداء كل لوظيفته - يعنى تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد : إذ أنه يؤدى الى القول بأن الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته الا بالقدر الذى تقتضيه الخطة العامة المرسومة للمجتمع . صحيح أن هذا التحقيق الذاتى متوقف على ما يسمى أفلاطون « بطبيعة الفرد » ، بحيث أن الفرد ذا الطبيعة المتعددة الجوانب يستطيع أن يحقق ذاته بقدر تعدد جوانب طبيعته . ومع ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون من الممكن فى كل الأحوال الاهتداء الى الحدود الحقيقية لما يسمى بالطبيعة الفردية : إذ أن هذه الطبيعة قد تكون محدودة الجوانب أو ضيقة النطاق نتيجة لظروف اجتماعية أو عوامل

مكتسبة ، لا نتيجة لتكوين متأصل فيها . وفى هذه الحالة يكون المعنى الحقيقى للسبب؛ الأثلاطونى هو أن يؤدى كل فرد الدور الذى يلائم الوضع المحدد له فى المجتمع .

ومما له دلالة أن ييجر ذاته ، وهو أول المدافعين عن الفكرة القائلة أن كل الآراء الفلسفية التى عرضها أفلاطون فى محاوره الجمهورية تهدف الى تنمية النفس الفردية ، يعترف بأن الطبقة الحاكمة عنده تتنازل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية فى سبيل تحقيق مصالح الدولة . فهو يرى أن التنظيم الذى وضعه أفلاطون « يؤدى الى القضاء على آخر بقايا الفردية ، أعنى ذلك الحق الذى لم تجرؤ دولة أخرى على المساس به ، وهو حق الفرد فى جسمه . ذلك لأن أفلاطون عندما يصف فى سياق آخر حالة الحراس الذين عدوا الملكية بقوله انهم بالفعل لا يملكون إلا أجسامهم ، فقد كان فى ذلك مبالغا ، وذلك اذا نظرنا الى الأمر فى ضوء علاقة الزوج بالزوجة . وكل ما يمكن أن يكون قد قصده هو أنهم « يملكون » أجسامهم ، لا أنهم يستطيعون استخدامها بحرية » (١) . فإذا كان هذا هو البرنامج الذى وضعه أفلاطون لأعلى الطبقات عنده - أعنى تلك التى يتجه نظامه التعليمى بأسره الى تكوينها ، بل لا يستهدف إلا إياها - فكيف أمكن ليجر نفسه أن يحدد هدف محاوره الجمهورية بأنه تربية النفس الفردية ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف يمكن عقلا أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج الذى يهدف الى تنمية شخصية الفرد ، هى القضاء التام على كل النوازع الفردية فى هذه الشخصية ؟ من الواضح أن فى هذا تناقضا يبلغ من الشدة حدا يعجب معه المرء لوقوع مؤرخ فلسفة كبير مثل « ييجر » فيه .

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسية كانت مضادة تماما للنزعة الفردية ، هو دعوته الصريحة الى ترك الضعفاء والمرضى يموتون ، بل الى قتلهم اذا اقتضى الأمر . فهو يقول - بلهجة لا يستطيع أى مفكر فاشى أن يجاريها فى قسوتها - أن من الواجب أن « يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوى الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة ، أما من عداهم ، فسنعد منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون ، وسسيقضى المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم » . (٤١٠) ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن حق الحياة - وهو أول الحقوق وأبسطها - ليس حقا طبيعيا للفرد ، وإنما

يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليما وصالحا لخدمة المجتمع وأداء
وظيفته فيه فحسب .

ومن جهة أخرى ، فلا جدال في أن نقد أفلاطون للديمقراطية ،
وتحامله الشديد عليها ، يسدل على نزوع قوى الى ما يطلق عليه في
المصطلح السياسى الحديث اسم الفاشية . فالجماهير في رأيه في حاجة
دائمة الى من يوجهها ويرشدها ، وهى « قطيع » لا بد له من راع ،
وتفتقر الى الذكاء أو التجربة التى تتيح لها ادراك مصالحها الخاصة
ذاتها . والمساواة فى الديمقراطية شر مؤكد ، وكذلك الحال فى الحرية ،
التي تصل فيها الى حد أن يتساوى العبيد بأسيادهم ، وتهيم الحيوانات
ذاتها على وجوهها فى الطرقات دون ضوابط . وفى الديمقراطية تترك
الفنون حرة ، ويكون للشعراء مطلق الحرية فى أن يقولوا ما يشاءون ،
بالأسلوب الذى يفضلون ، وهى كلها فى نظر أفلاطون مظاهر للجحش
والفوضى ينبغى التخلص منها فى المدينة المثلى .

ولا شك فى أنه ، اذا صح أن مذهب أفلاطون السياسى يستحق
اسم الفاشية بناء على الأسباب السابقة ، فمن الواجب أن نذكر أن هذا
الوصف لا ينطبق عليه بكل عناصره . فمن الانصاف لأفلاطون أن نقول
أن تفكيره لم يكن يتصف بعنصر أساسى من عناصر الفاشية ، ألا وهو
الغوغائية أو الديماغوجية - أى استغلال غرائز الجماهير وانفعالاتها
السطحية من أجل تحقيق أهداف الحاكم . فهو بالفعل يدعو الى
أرستقراطية العقل والحكمة والفكر ، وهى عناصر تتنكر لها الفاشية
ولا تقيم لها وزنا . أما العنصر الذى يستحق أفلاطون بالفعل أن يسمى
من أجله فاشيا ، فهو فقدان الثقة فى الانسان العادى ، واعتقاده
الراسخ بأن هذا الانسان لو ترك وشأنه لضل الطريق ، وبأنه فى حاجة
دائمة الى توجيه من حاكم مطلق أعقل منه وأحكم . هذا الاعتقاد بضرورة
فرض وصاية على الانسان العادى ربما كان أهم العناصر المميزة لكل
مذهب فاشى ، وعلى الرغم من أن هذه الوصاية عند أفلاطون هى وصاية
العقلاء والحكماء ، وليست وصاية الديماغوجيين أو من يستغلون
الدعاية الرخيصة فى تخدير حواس الجماهير ، فإن آراءه السياسية تظل
مع ذلك تستحق اسم الفاشية .

وأخيرا ، فقد وصف أحد الكتاب مدينة أفلاطون الفاضلة بأسلوب
ساخر ، ينطوى مع ذلك على قدر غير قليل من الحقيقة ، فقال : « أن
جمهورية أفلاطون تتألف من موظفين ومحاربين وصناع وحرفيين وعبيد
وأناث ، ولكنها لا تتألف من بشر . فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل

معين في آلة الدولة ، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية ، فليست له أهمية في أي شيء آخر . وهو ليس ابناً ولا أخاً ولا زوجاً ولا اباً ولا صديقاً ولا حبيباً . وهو يؤخذ من صدر أمه عند مولده ، ويوضع في دار للطفولة . . ويربى بنفس الطريقة التي يربى بها الأطفال الآخرون في سنه . وما أن يستطيع التذكر والوعي بذاته ، حتى يشعر بأنه ملك للدولة ، ولا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا العالم . وعندما يكبر ، تعطى له وظيفة محددة ، ويصبح محارباً ، كما تصبح التمرينات العسكرية مهمته وملهاته الرئيسية . . وعندما تنبت لحيته وتقوى رجولته ، يفحصه خبير خاص ، ويقدم عنه تقريراً ، ثم يأتي إليه بفتاة يعتقد أنها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب . وتنشأ الذرية على النحو الذي يفيد المجتمع ، وتعامل بنفس الطريقة التي عومل بها الأيوان « (١) » .

صورة رهيبة هذه ولا شك — ومع ذلك فقد تغنى بها الكتاب ، ومجدعوا المفكرون ، وأشادوا بمبدعها ووصفوه بالفيلسوف الإلهي . ولست أدري : أكان ذلك نفاقاً منهم ، أم تحيزاً لجانب معين إلى الحد الذي يعمى البصيرة عن كل الجوانب الأخرى ؟ قد يكون في الأمر قدر من هذا وقدر من ذاك ، ولكن الأهم من ذلك كله هو أن تضارب التفسيرات دليل على عظمة العمل الذي يفسر . ومن المؤكد أن جمهورية أفلاطون تقدم إلينا مثلاً آخر للعمل الفلسفي الرائع الذي يجد فيه كل قارئ ما يريد . وإذا كان ما وجدناه في مبادئها السياسية شيئاً يدعو إلى النفور ، فلنعتزف مع ذلك بأنها عمل عظيم ، بدليل أنها ، على الرغم من كل عناصرها المنفرة هذه ، استطاعت أن تكون جزءاً لا يتجزأ من تراث الفكر الغربي ، وربما الانساني ، بل كانت من المؤلفات الفردية القليلة التي أسهمت في تشكيل ذلك التراث وصبغته بصبغته المميزة .

Dmitry Pisarev : «Plato's Idealism» in : «Selected Philosophical, Social and Political Essays». Moscow, 1958, pp. 68 — 69. (١)

دلالة فكرة « الانسجام » :

يجوز للمرء أن ينظر الى محاوره الجمهورية - من زاوية معينة - على أنها محاوره أخلاقية فحسب . فمن الباحثين من يؤكدون أن الآراء التي تضمنتها المحاوره حول نظام الدولة ليست مقصودة لذاتها ، وإنما هي أنموذج مكبر للمجال الفردي ، أى أن السياسة مجرد مثل يوضح ما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق . وقد عرضنا من قبل لهذا الرأي ، وأوضحنا الأسباب التي تدعونا الى عدم الاقتناع به . وعلى أية حال فقد كان من الممكن أن تناقش جميع الموضوعات التي أدرجناها من قبل تحت باب السياسة ، ضمن موضوع الأخلاق ، لو كنا ممن يؤمنون بأن الأبحاث السياسية عند أفلاطون وسيلة لا غاية . ولعل أبرز هذه الموضوعات ، موضوع العدالة . ففكرة العدالة تبدو منتمة الى مجال الأخلاق بقدر ما تنتمي الى مجال السياسة . وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن « الفضائل » الرئيسية الأربع . ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة فى مجال السياسة أولا لاعتقادنا بأن النغمة السياسية هي الغالبة على تفكير أفلاطون فى هذا الموضوع ، وبأن آراءه الأخلاقية فى العدالة قد تكون متأثرة - بطريقة لاشعورية على الأقل - بمواقفه السياسية .

وعلى أية حال ، فمن الممكن اتخاذ رأى أفلاطون فى العدالة - على المستوى الفردي - نقطة بداية لبحث مذهب الأخلاقى . عندئذ سنجد أنه يطبق على الفرد نفس المبدأ الذى طبقه على الدولة : وهو مبدأ أداء كل لوظيفته الطبيعية . فالفرد - كالدولة : - ليس وحدة متجانسة ، وإنما هو مركب معقد ينطوى على « أجزاء » مثلما تنطوى الدولة على طبقات . وهو يحرص على الفصل بين أجزاء النفس مثلما يحرص على الفصل بين طبقات الدولة . فهو يبرهن فى الكتاب الرابع (٤٣٩ - ٤٤١) على

أن النفس كثرة لا وحدة ، وعلى أن لهذه النفس ثلاثة مبادئ ينقسم كل منها عن الآخر . ولا شك أن هذه النظرة تؤدي الى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها . وبالفعل كان من نتيجة سيادة هذا الاتجاه التجزيئي طويلا في تاريخ الفكر الفلسفي أن وقع الباحثون في علوم الانسان - ولا سيما علم النفس - في أخطاء عديدة ، لم ينتبهوا اليها الا منذ عهد قريب . إذ أن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظل سائدا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر ، بل أن هذه العلوم ما زالت حتى اليوم تعاني من آثار الاتجاه الانفصالي في دراسة الانسان ، ونبذل أضخم الجهود من أجل الوصول الى نظرة متكاملة الى النفس البشرية .

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيئي تأثيره الواضح في الأخلاق ، حيث نظر الى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الانسان ، والى العقل على أنه هو وحده الحاكم ، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها . مثل هذا التفتيت للشخصية الانسانية انعكس على الأخلاق التقليدية بأسرها ، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثارا لهذا الافتقار الى التكامل الأخلاقي في الانسان ، نتيجة لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الانسانية تتألف من قوى وملكات متعارضة ، يسير كل منها في اتجاه مخالف لاتجاهات الأخريات .

ولقد كان من الطبيعي أن يحاول أفلاطون عبور هذه الهوة التي استحدثتها بين أجزاء النفس الثلاثة ، وكانت وسيلته الى ذلك هي فكرة « الانسجام » . ومع ذلك فقد كان الانسجام الذي يدعو اليه أفلاطون بين أجزاء النفس انسجاما بين عناصر متنافرة ، لا يتم الا بنوع من القوة والارغام ، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة ، تستعين بالقوة الغضبية - أي مبدأ الاندفاع والنشاط والتحمس في الانسان - من أجل إخضاع القوة الشهوية وقهر رغباتها ، مثلما يستعين حكام الدولة من الفلاسفة بالجند - أو الحراس - في إخضاع عامة الشعب وارغامها على التزام حدودها .

والواقع أن فكرة الانسجام - من حيث هي أساس هام من أسس المذهب الأخلاقي عند أفلاطون - فكرة غامضة الى حد بعيد ، ويبدو أن أفلاطون ذاته لم يبذل جهدا كبيرا من أجل تبديد هذا الغموض ، بل أن كتاباته في هذا الصدد تنطوي على مواقف معقدة مختلطة . فهو لم يوضح

أبدا أن كان ما يعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متألّفة ، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى . في الحالتين يمكن أن يكون هناك انسجام ، ولكن شتان ما بين الموقفين ! أن الانسجام في الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة ، وبأن الشخصية الانسانية لا تكتمل الا اذا حققت كل هذه العناصر معا ، دون أن يطفى واحد منها على الآخر . وفي هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيرا عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية ، أي أنها تكون اعترافا صحيحا بجميع عناصر طبيعة الإنسان . أما في الحالة الثانية فإنها تكون تعبيرا عن اتجاه الى الزهد ، وإلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل اعلاء عناصر أخرى - ويتمثل الانسجام في هذه الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة ، أي في اعطاء كل منها القدر الذي تستحقه من الاهتمام .

ولقد كان هذا الازدواج واضحا كل الوضوح في كتابات أفلاطون فمن الملاحظ أولا أن الاتجاه الى الزهد لا يحتاج لديه الى دليل . فما أظن أن أحدا قد دعا الى الزهد بنفس القوة التي دعا إليها أفلاطون ، عندما قال في محاوره فيدون أن « الجسم مقبرة النفس » . ولا تخلو محاوره الجمهورية بدورها من هذه النغمة الزاهدة الواضحة ، التي تبلغ قممتها في عبارة يقولها قرب نهاية المحاوره : « أن الأمور الانسانية كلها لا تستحق من المرء اهتماما » . (٦٠٤) ولنضيف الى ذلك بطبيعة الحال تلك القرائن غير المباشرة على الاتجاه الزهد ، مثل اعلاء المعقولات فوق المحسوسات واحتقار العالم المادى ، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس الى كل معرفة ترتبط أدنى ارتباط بعالم الأشياء . هذا العنصر الزاهد هو العنصر الفيثاغورى في تفكير أفلاطون ، وهو بالتالى عنصر مستمد - على الأرجح - من تأثيره بتلك العقائد الشرقية القديمة التي لخصتها الفيثاغورية وزرعتها في تربية كانت في البدء غير صالحة لها ، وهى البيئة اليونانية . ولسنا فى حاجة الى الافاضة فى الحديث عن الاتجاه الزاهد عند أفلاطون ، إذ أن هذا الاتجاه هو ، على الأرجح ، العامل الأكبر فى دوام شهرة أفلاطون فى العالم الغربى ، وفى تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث المسيحى الذى كان بدوره زاهدا ، والذى ينبع بدوره من أصول شرقية قريبة الشبه بتلك التى استمد منها المذهب الفيثاغورى تعاليمه .

على أن الأمر الذى ينبغى أن نتنبه اليه ، هو أن هذا الزهد لم يكن هو العنصر الأخلاقى الوحيد فى تفكير أفلاطون ، بل كان يوازيه عنصر

آخر يكاد يكون من الصعب تصويره وهو يقف مع العنصر الزاهد جنباً الى جنب . ففي الأخلاق الأفلاطونية اتجاه واضح الى عدم اغفال المتع الدنيوية . بل ان الصورة المثلى التى يرسمها لحياة أرفع فئات الناس كما ينبغى أن تكون ، هى صورة أناس لا يزهدون على الإطلاق فى المتع الجسمية ، وكل ما فى الأمر أنهم ينظمونها لمصلحة الدولة . ومن الجائز أن هذا النوع من تنظيم الحياة الجسمية بحيث تلائم أغراضاً أعلى وأشمل ، هو المقصود باخضاع القوة الشهوية للقوة العاقلة . ومع ذلك فالذى يهمنى فى الأمر هو أن ذلك الذى وصف الجسم بأنه « مقبرة للنفس » وأكد أن الحياة الأرضية رحلة عابرة ، كلما كانت قصيرة كان ذلك أفضل ، وهو ذاته الذى دعا الى أن تنظم الدولة احتفالات تجمع فيها بين الشبان والشابات من الحراس فى مواسم معينة ، وإلى مكافأة المحارب الشجاع بمزيد من فرص الاتصال الجنسي ، حتى يكون فى ذلك حافز له على ابدائه المزيد من الشجاعة فى القتال (٤٦٨) .

والواقع أن الجو العام الذى ترسمه محاوره مثل « الجمهورية » - وكذلك مثل « المأدبة » على وجه الخصوص - أبعد ما يكون عن ذلك الزهد القاتم الذى يوحى به احتقار أفلاطون ، على المستوى النظرى ، لكل ما له صلة بعالم الأجسام المحسوسة . فالبيئة التى ترسمها المحاوره هى بيئة مجموعة من الشبان المترفين ، الذى توافر لهم من الفراغ ما يسمح لهم بأن يكرسوا وقتهم لمتابعة مناقشات سقراط . وفى خلال المحاوره تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعة جسمية بطريقة « متميزة » عن تلك التى كان يمارسها بها العامة من الناس - أعنى أن « الجنسية المثلية » كانت متفشية بينهم ، وعلى أن أفلاطون كان ينظر الى أمثال هذه المتع على أنها مشروعة ، بل يشجع عليها ويستحسنها ، فى الوقت الذى أدانتها فيه المذاهب الأخلاقية المثالية ، حتى تلك التى لم تكن تتميز باتجاه واضح الى الزهد . وبالاختصار ، فهناك اتجاه أقوى الى الاعتراف بمطالب الجسم ، مع إخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الصارمة التى تحياها أرفع الطبقات فى مدينته الفاضلة .

واذن ، ففي محاوره الجمهورية ، وفى غيرها من محاورات أفلاطون ، تتخذ فكرة الانسجام - بوصفها واحداً من المفاهيم الأساسية فى الأخلاق - طابعاً مزدوجاً : فهى من جهة انسجام الطاعة والخضوع ، أى طاعة القوى الدنيا فى الإنسان لتوجيهات القوى العليا وخضوعها لأوامرها .

وهى من جهة أخرى انسجام انتكامل ، أى تحقيق القوى المختلفة فى النفس الانسانية على أكمل نحو ممكن ، مع محاولة الوصول الى التاليف بينها . وبذلك ننطوى الاخلاق الافلاطونية على معانى الكبت ومعانى الانطلاق فى آن واحد . وان كان المعنى الأول هو الذى كتب له البقاء فيما بعد ، وذلك لسببين . اولهما ان البيئة اللاحقة التى عاشت فيها الافلاطونية كانت بيئة زامدة ، وثانيهما ان السياق العام لفلسفة افلاطون النظرية كان مؤديا الى ترجيح جانب الزهد ، واحتقار العالم المحسوس .

ما هو « الخير » ؟

من المعترف به أن افلاطون كان أعظم المدافعين ، فى العالم القديم ، عن فكرة موضوعية القيم ، أى عن الرأى القائل ان احكام الناس عما هو خير أو شر ، وصواب أو خطأ ، وجميل أو قبيح ، ينبغى الاتخضع لمقاييس متغيرة مثل ادواقهم الفردية أو تجاربهم الذاتية أو آرائهم الشخصية ، وانما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الاحكام ذات طابع اشمل ، لا يخضع للتغير أو التطور ، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف . ولعل الأمر الذى حال بين افلاطون وبين وضع مذهب أخلاقى مطلق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، مثل مذهب « كانت » فى العصر الحديث ، هو ان افلاطون كان متأثرا بذلك الاتجاه العام فى الاخلاق اليونانية الى تأكيد فكرة « السعادة » بوصفها غاية لسلوك الانسان ، وإلى تجاهل فكرة « الواجب » بوصفها قطبا آخر يمكن أن تنجذب اليه أفعال البشر . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن الاخلاق عند افلاطون كانت بدورها أخلاقا غائية ، شأنها شأن كل اخلاق يونانية ، فان بوادر الاخلاق المطلقة تظهر لديه من آن لآخر . ففي مطلع الكتاب الثانى من الجمهورية مثلا ، نراه يصنف الأشياء الخيرة الى أشياء تطلب لذاتها ، بغض النظر عن نتائجها ، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معا ، وثالثة تطلب لنتائجها فقط (٣٥٧) . ولو كان مثل هذا التقسيم قد عرض على فيلسوف مثل « كانت » لجعل الفئة الأولى هى الأرفع - إذ أن فلسفته قد استبعدت فكرة الغائية الى حد عدم ادخال النتائج فى الحساب عند تقويم أى سلوك أخلاقى . أما افلاطون فقد اقترب الى حصد ما من هذا الرأى ، حين فضل الفئة الأولى على الثالثة ، ولكنه مع ذلك كان متمشيا مع الاتجاه العام للتفكير الأخلاقى اليونانى ، فجعل الفئة الثانية أرفع الجميع .

وعلى أية حال فقد كان افلاطون ، كما قلنا ، حامل لواء النظرة المطلقة الى القيم فى العالم القديم . وكان أبلىغ تعبير عن اتجاهه الى صبغ

القيم بالصبغة المطلقة ، هو توحيده بين الخير - أى ارمز الأعلى للقيم - وبين الألوهية ، وجعله إياه مبدأً أسمى للكون . ولقد كان أفلاطون فى هذا الصدد أكثر اتساقاً مع نفسه من كثير من المذاهب اللاهوتية التالية . وذلك حين أكد ان الصفة الوحيدة للألوهية هى الخير ، وأن الألوهية لا يمكن أن تكون علة للشر . « ومعنى ذلك ان ما هو خير ليس علة كل شيء ، وانما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة » (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ، اذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير . فالخير ليس له من مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له عن مصدر غيره ، (٣٧٩) وقد يكون من التقصير - من وجهة النظر اللاهوتية الخالصة - أن يقول أفلاطون بألوهية محدودة القدرة ، تستطيع أن تكون علة للخير ولا تستطيع أن تكون علة للشر ، ولكن من المؤكد أن هذه الطريقة فى التفكير أكثر منطقية - من وجهة النظر الأخلاقية - من طريقة التفكير الأخرى التى تجعل المبدأ الكونى علة للخير والشر معا ، وتصر فى الوقت ذاته على جعله القيمة العليا فى الكون .

ولقد كان من الطبيعى أن يختلف الشراح فى تصيد ماهية ذلك « الخير » الذى جعله أفلاطون قمة لمذهبه الأخلاقى والميتافيزيقى فى آن واحد . فهل هو القيمة العليا فحسب ، أم انه المبدأ الميتافيزيقى الأعلى ؟ وهل الخير « خالق » بالمعنى الحرفى ، أم بالمعنى المجازى ؟ وهل يمكن المضى الى النهاية فى تشبيهه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضى (وهو التشبيه المشهور فى « أسطورة الكهف ») ، فنقول انه لا يزيد من وضوح رؤيتنا للأشياء فحسب ، وانما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضاً ، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما فى العالم الأرضى ؟ ان أوصاف الخير ، فى الكتاب السادس من « الجمهورية » تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونياً ، الى جانب كونه قيمة ، ونظر اليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم ، لا الأخلاق فحسب (٥٠٩) . ومع ذلك فاننا نصادف هنا نفس المشكلة التى نصادفها ازاء فكرة المثل الأفلاطونية بوجه عام . فسوف نجسد على الدوام شراحاً يأخذون أوصاف أفلاطون بمعناها الميتافيزيقى الحرفى ، وشراحاً آخرين يحاولون أن يضيفوا عليها صبغة اقرب الى ذهن الانسان الحديث ، ويرون فيها تعبيراً رمزياً عن حقائق ما زلنا نقول بها الى اليوم .

وعلى هذا الاساس الأخير ، يكون من الممكن أن يفهم حديث أفلاطون عن « الخير » ، وعلوه على كل أنواع الخير الجزئية التى يسعى اليها الانسان

فى هذا العالم ، على أنه تأكيد لموضوعية الخير وعلوه على المقاييس الفردية الجزئية فحسب . فحين يؤكد أفلاطون أن المرء يعجز عن فهم الطبيعة الحقة للفضائل ما لم يعرف « الخير » ، وأن علاقة الفضائل بالخير هى التى تضىء عليها قيمتها وتجعلها فضائل بالمعنى الصحيح - فمن الممكن أن يعنى ذلك ، بلغتنا الفلسفية الحديثة ، أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة أمثلة جزئية للسلوك الأخلاقى ، أو من استقراء للفضائل كما تمارس بالفعل ، بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل ، بحيث تكون نقطة البداية فى أية دراسة علمية للأخلاق هى تحديد هذه الغاية القصوى . صحيح أن عامة الناس يكتفون فى سلوكهم بالرأى الشائع عما هو خير وشر ، أى أنهم يقتصرون على رؤية الأمثلة الجزئية للفضيلة ، ولا يمتدون بأنظارهم الى المبدأ العام الكامن من ورائها . ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم الخير من خلال ما يفضله الناس بالفعل ، بل هو يبحث فى كل شىء عن علته ، وعن الأسباب التى تجعله على ما هو عليه . وعندئذ يكون لزاما عليه أن ينتقل من كل خير جزئى الى « صورة الخير » ، لكى تكون معرفته بالأخلاق مبنية على « العلم » بمعناه الصحيح ، لا على الظن أو التجربة أو الممارسة وحدها .

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة ، كاللذة والشرف والتكريم والمال ، ليصلوا الى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير . وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد ، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته . وبعبارة أخرى ، فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق ، فى صورتها النهائية ، ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها أساسا من مثلى أعلى نهائى ، تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها ، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها . ولا جدال فى أن مبدأ كهذا لا يفهم إلا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد ، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية . ومن هنا كان تأكيد أفلاطون لصعوبة هذا التحول من عالم الجزئيات الى عالم المبدأ الواحد ، واستحالة معاينة « شمس العقل » دفعة واحدة ، وضرورة الانتقال نحو النور تدريجا ، بعد مران شاق وتدريب طويل ، يستغرق كل المراحل التعليمية التى عرض أفلاطون تفاصيلها فى محاضرة الجمهورية .

ومع ذلك ، فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفي ، ولا سيما في الجزء الأخير من الكتاب السادس ، لكان هذا التفسير غير كاف . فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجيا خالقا ، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعا عقليا أو علميا ، وتتجاوز بفضلها مجال الشعور الذاتي أو التفضيل الشخصي . وهو يبدو ، بعبارة أخرى ، مبدأ ينتمي الى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي الى مجال الأخلاق . على أن ابداء رأى نهائى فى هذا الموضوع يتوقف - كما أشرنا من قبل - على التفسير الذى يقوله المرء لنظرية المثل فى صورتها العامة ، أعنى : هل تفهم المثل بمعناها الحرفي ، من حيث هى موجودات لها عالمها الخاص ، أم بالمعنى المجازي ، من حيث أن استقلالها هذا تعبير متطرف عن استقلال المبادئ العقلية عن الجزئيات التى تتجسد هذه المبادئ فيها .

وليس هذا هو موضع البحث فى هذه المشكلة الميتافيزيقية ، بل يكفينا الآن أن نشير الى مسألة نعتقد أن من الواجب التنبيه اليها فى هذا الصدد : فحين يصبح الخير مبدأ أنطولوجيا ، يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير . وفكرة الضرورة هذه - حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير - تتنافى مع حرية الإرادة البشرية: إذ لو كان فى العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير ، فلن يكون للإرادة عندئذ دور فى توجيه الإنسان الى اتباع الخير ومقاومة الشر ، ما دام المبدأ الكونى هو الذى يتكفل بتحقيق هذه الغاية . ومع ذلك فقد تضمنت محاورة الجمهورية دفاعا رائعا عن الحرية الإنسانية ، ونفيا قاطعا لتدخل الضرورة الكونية فى أمور البشر . وما أظن أن أحدا قد أكد حرية إرادة الإنسان بالقوة التى أكدها قائل هذه الكلمات : « أما الفضيلة فلا تعرف سيذا : فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها . واللوم انما يقع على من يختار ، أما السماء فلا لوم عليها » . (٦١٧) ولو تأملنا موقع هذه الكلمات الحاسم فى نهاية محاورة الجمهورية ، والاطار الأسطورى الضخم الذى أحاطها به أفلاطون - وهو اطار لم يكن يهدف آخر الأمر الا الى تأكيد فكرة حرية الفرد فى اختيار مصيره ، وضرورة ابداء قدر من الاهتمام بالدراسة التى تعيننا على القيام بهذا الاختيار يفوق اهتمامنا بدراسة أى موضوع آخر - لو تأملنا ذلك كله ، لجاز لنا أن نقول أن أفلاطون قد تعمد أن يجعل من فكرة حرية الإرادة البشرية نهاية حاسمة لمحاورته الكبرى ، وأن يقدم اليها وصيته

الفكرية فى هذه الكلمات الحافلة بالمعنى ، التى لاتقل عمقا فى عصرنا الحالى عما كانت عليه فى عصر أفلاطون ، والتى يدهش المرء بالفعل ان يجد احداث الفلسفات تتجه الى المناداة بها : « اللوم انما يقع على من يختار ، اما السماء فلا لوم عليها » .

لقد توج أفلاطون مذهب الاخلاقى - فى لمحة رائعة - بالفكرة القائلة ان الانسان صانع مصيره . وصاحب هذه الفكرة ليس فى حاجة الى القول بمبدأ كونى يفرض الخير على مجرى الاحداث . ومع ذلك ، فمن سخرية الاقدار ان أفلاطون لم يتوسع فى فكرته هذه عن حرية الانسان فى اختيار مصيره ، وانما قدمها الينا فى صورة خاطفة وسط اسطورة اخروية ، على حين ان افكاره الأخرى عن المكانة الأنطولوجية لمثال الخير قد شغلت صفحات طويلة من محاوراته . ولكن ما كان فى استطاعة فيلسوف قديم ، عاش فى عصر أفلاطون وظروفه ، ان يقلب الآية ، ويقلب حرية الارادة الانسانية على الضرورة الكونية العاقلة ، ويكفى أفلاطون فخرا ان الفكرة لمحت فى محاوراته كشهاب بارق ، اما اتخاذ هذه الفكرة شعارا للحياة ، فهو أمر مازال الانسان الحديث ذاته يناضل من أجل تحقيقه .

التربية ومراحل المعرفة

التربية للحراس فقط :

على الرغم من أهمية البحث في التربية بالنسبة الى سائر الأبحاث التي عالجتها محاوره الجمهورية - مما دفع كثيرا من الشراح الى جعلها موضوعا رئيسيا للمحاورة - فمن الواجب أن ننبه منذ البداية الى أن أفلاطون لا يقدم إلينا في هذه المحاوره نظرية شاملة في التربية ، بل يقدم إلينا منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب . والفارق بين الحالتين كبير : إذ أن المثل التربوية العليا التي تهدف الى تنوير المواطن بوجه عام لابد أن تختلف عن تلك التي تهدف الى تثقيف صفوة مختارة منهم : فالأولى ديمقراطية شاملة ، والثانية أرسستقراطية انتقائية . ولا شك أن كتابات أفلاطون تفتقر الى نظرية متعلقة بالنوع الأول من التربية ، ولكنها تبدى اهتماما بالغا بالنوع الثاني .

ولو حاولنا أن نستنتج رأي أفلاطون في طريق التكوين الذهني لعامة الناس ، لاتضح لنا أنه لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة اليهم ، بل أن المبدأ السائد في تنشئة عامة الناس ، أو الطبقة الثالثة ، هو مبدأ التخصص الدقيق : فالنجار ينبغي أن يظل نجارا فقط ، والتاجر تاجرا ، وهكذا الأمر في كل المهن الأخرى . واية محاولة للخروج عن نطاق التخصص تؤدي الى بعث الاضطراب في المجتمع ، أما اذا كانت هذه المحاولة تهدف الى تجاوز الفرد لطبقته الاجتماعية وتطلعه الى أعمال طبقة تعلو عليه ، فعندئذ يختل نظام الدولة أشد الاختلال . ولا جدان في أن هذا المبدأ يخالف الأسس التربوية الحديثة مخالفة صريحة ، فعلى الرغم من أن حياتنا الحديثة أعقد كثيرا مما كانت عليه الحياة في عصر أفلاطون ، مما يستتبع أن يكون مبدأ التخصص ألزم لعصرنا الحالي

من أى عصر سابق ، فإن اتجاراتنا الحديثة فى التربية تحبذ تكوين
لنسان متكامل ، ذى نشاط متنوع ، الى جانب النشاط الرئيسى
العمل الذى يتخصص فيه ، أما أفلاطون فيريد أن يكون « النجار نجارا ،
فحسب ، أى يعيش ويفكر ويأكل ويشرب بوصفه نجارا ، دون أية
محاولة لتحقيق أى نوع من التكامل فى حياته .

وعلى أية حال ، فليس لنا أن نلوم أفلاطون على آرائه فى تكوين أفراد
الطبقة الثالثة ، لأن هذه الطبقة لم تكن موضوعا لاهتمامه على الإطلاق ،
وانما كان مدار بحثه هو كيفية تكوين الطبقتين الرفيعتين ، أو طبقة
الحراس بفنيتها من الجنود والحكام . فالمثل العليا للتربية عنده كانت
محدودة فى نطاق تطبيقها ، ولم يكن يقصد منها أن تسرى الا على أولئك
الذين سيكون منهم جيش الدولة أو حكامها .

ولابد لنا أن ننبه فى البداية الى أن اهتمام أفلاطون المفرط بطبقة
الحراس ، واعتقاده بأن الدولة ينبغى أن تركز جهودها فى تكوين شخصيات
أفراد هذه الطبقة تكوينا سليما ، يتناقض مع مبادئ أخرى عبر عنها
فى كتاباته تعبيرا صريحا . فهو عندما يعرض رأيه فى منشأ الدولة ،
يتحدث عن نوعين من الدول يظهران فى مرحلتين متعاقبتين : مرحلة
الدولة البسيطة الصحيحة ، حيث لا توجد الا المهن الأساسية الضرورية
التي تحقق الحاجات الحيوية للإنسان فحسب (٣٧٢) ، ثم مرحلة الدولة
المترفة التي يصفها بأنها مريضة أو معتلة ، والتي تتعقد فيها المهن
والوظائف الى ما يتجاوز الحاجات الضرورية . والدولة الثانية وحدها
هى التي تنشأ فيها أطماع تؤدي الى إثارة المنازعات ونشوب الحروب ،
التي يقدم لها أفلاطون تفسيرا اقتصاديا يدعو الى الإعجاب : إذ « تصبح
الأرض التي كانت تكفى لإطعام ساكنيها ، أضيق وأقل من أن تكفيهم ..
وعندئذ ، لا نضطر الى أن نتعدى على أرض جيراننا ، ان شئنا أن
يكون لنا من الأرض ما يكفى للزراع والرعى ؟ كذلك ، لا يضطر جيراننا
بدورهم الى التعدى على أرضنا ، ماداموا استسلموا ، بعد عبورهم
حدود الضرورة ، لشهوة التملك الجامحة ؟ .. واذن فسوف نشن
الحرب .. وفى وسعنا أن نؤكد أننا قد امتدنا الى أصل الحرب فى ذلك
الليل الذى هو أصل كل بلايا الدول والأفراد » . (٣٧٣)

فى مثل هذه الدولة المترفة اذن تنشأ الحاجة الى تكوين جيش من
أفراد متخصصين فى مهنة الحرب ، مثلما يتخصص كل فرد آخر فى
مهنة لا تؤدي غيرها . ومما له دلالة أن أفلاطون قد استخدم لفظ

« الحراس » لأول مرة في سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة الى جيش متخصص يحقق لها أطماعها ويصد عنها أطماع الآخرين (٣٧٤) ، وأنه أعقب ذلك مباشرة بالحديث عن تعليم الحراس (ابتداء من ٣٧٦) . ومعنى ذلك أن أفلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتلال الدولة واغراقها في الملذات ، ويرأى مظهرا من مظاهر الطمع والجشع ، وبالتالي فإن الطبقة التي تحتترف مهنة الحرب ما كانت لتظهر الا نتيجة لهذه الأطماع ، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن أصالتها السليم . فان كان هذا هو وضع الحراس في فلسفته ، وإذا كانت الظروف التي يمارسون فيها عملهم شرا لا بد منه ، بل شرا قد يكون من الممكن تجنبه ، فكيف اذن جاز له أن يتخذ من تكوين المحاربين الأكفاء هدفا رئيسيا للتربية ؟ ألم يكن من الواجب - تمشيا مع مقدماته السابقة - أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية ، على أساس أن المهنة التي يحترفونها لا تمارس الا عندما تكون الدولة مترفة ، ولا تكون لها ضرورة الا بسبب المطامع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة ؟

ومن جهة أخرى ، فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون يشيد دولته المثلى منذ بدايتها ، أي أنه كان يستطيع أن يضع لها من الدعائم والأسس ما يشاء ، وهو بالفعل قد أدخل على بناء دولته الفرضية تغييرات جذرية . كالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة ، والغاء الأسرة ، وشيوعية التملك ، الخ . فلماذا اذن لم يضع لها دعائم أفضل من تلك التي تجعل مهنة الحرب ضرورية ؟ ولماذا لم يغير مركز المحاربين ويضعهم في موضعهم الصحيح - أعنى موضع أولئك الذين يقومون بعمل لا مجال لممارسته الا عندما تكون الدولة مريضة أو معتلة ؟ ان يبجر يقول ، في صدد الكلام عن الحراس ، أن الفكرة المسيطرة على ذهن أفلاطون هي « محاولة الافادة بقدر الامكان من طبقة الجند التي أصبحت الآن لا مفر منها » (١) . ولكنه نسي أن أفلاطون لا يتحدث عن دولة قائمة ، وانما عن دولة فرضية ، مثالية ، يستطيع أن يبنها كما يشاء ، وليس فيها شيء « لا مفر منه » . وقد اعترف يبجر ذاته ، قبل العبارة السابقة بصفحات قلائل (ص ١٩٩) ، بأنه « لا يبدأ من أمة تاريخية فعلية مثل أثينا أو اسبرطة » . واذن فهو لم يكن ملزما بأن يحاول الافادة من وضع سييء موجود بالفعل ، أو مواجهة الأمر الواقع على خير نحو ممكن ، وانما كان يمكنه لو شَاء أن يجعل

للحراس المكانة التى يستحقونها بوصفهم أناسا يقومون بعمل لا تكون له ضرورة إلا إذا ساد الطمع والجشع مجتمع البشر - وعندئذ كان ينبغى عليه ألا يركز، هدفه التربوية حول تنشئة هذه الطبقة وضمان حسن أدائها لأعمالها ، وإنما كان يستطيع أن يركز اهتمامه على تربية المواطنين الذين يؤدون للدولة أعمالا ايجابية ، ويكتفى بإشارة بسيطة الى طريقة تكوين الحراس الذين تقتصر مهمتهم على عمل سلبي هو دفع العدوان عن الدولة .

ونستطيع أن نمضى فى نقد أفلاطون أبعد من ذلك ، فنقول ان مجرد إدماجه تعليم حكام المستقبل فى برنامج تكوين الحراس ، واختياره هؤلاء الحكام من بين أكفأ الحراس ، هو فى ذاته أمر يتناقض مع مقدمات فلسفته . ذلك لأنه كان يهدف الى أن يجعل الحاكم فيلسوفا ، أو الفيلسوف حاكما . ولكن ، هل يحق لأحد أن يجزم بأن التنشئة الحربية هى أفضل وسيلة لإعداد الفيلسوف ؟ ! لا يوجد فى التحول من حياة الحرب الى حياة الحكمة والفلسفة نوع من الانتقال المفاجيء الذى يصعب تصوره ؟ أليست معظم المهن الأخرى أجدر بأن تكون أساسا يمهد لظهور الفيلسوف ، من مهنة ممارسة الحرب ؟ وهل يعد من قبيل الفهم السليم لأصول التربية ، أن يمزج أفلاطون بين تربية حكام المستقبل وتربية الحراس ، ويضع للفئتين برنامجا واحدا يظل منطبقا عليهما حتى مرحلة الانتقال النهائى للحكام من بين أكفأ الحراس ؟ ومن جهة أخرى ، فإذا كان أصل الحاكم الفيلسوف بالضرورة جنديا محاربا ، فهل هناك ما يضمن أنه سيجعل سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل ، بدلا من القوة التى يستمد منها انتمائه الى فئة المحاربين ؟

كل هذه أسئلة تفرض نفسها على الذهن بالضرورة عندما يفكر المرء فى دلالة اهتمام أفلاطون البالغ بطبقة الحراس . فمن الواضح أنه لم يكن مضطرا ، فى مدينته « الخيالية » ، الى أن يجعل تكوين الحراس هدفا رئيسيا للتربية فى الدولة . وهو لم يكن مضطرا الى أن يجعل طبقة الحراس هى المصدر الوحيد الذى يستمد منه حكام البلاد . وهو اذا كان قد فعل ذلك ، فلا بد أن يكون هذا تعبيراً عن اختيار ارادى وتفضيل ذاتى - أعنى أنه كان يعجب بالروح العسكرية الى حد إبداء كل هذا الاهتمام بها فى نظامه التربوى . وأغلب الظن أن إعجابه بالنظام السائد فى اسبرطة هو الذى دفعه الى تفضيل النمط العسكرى على كل الأنماط الأخرى للحياة ، ودعوته الى أن تركز الدولة اهتمامها - فى مجال التربية - على تنشئة أفضل الأفراد ليكون منهم حراس الدولة وحكامها .

ومع ذلك ، فسيظل الربط بين الطبيعة الحربية والطبيعة الفلسفية أمراً مستغرباً ، ولا سيما حين يأتي من مفكر طالما دافع عن استقلال العقل والروح مثل أفلاطون !

المرحلة الأولى في التعليم : التربية البدنية والموسيقى

عالج أفلاطون ، في محاوره الجمهورية ، نظم التعليم على مراحل ثلاث ، تناظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائي في العصر الحديث . وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقى - أي تنمية الجسم والروح في الوقت الذي يكونان فيه قابلين للشكل .

ومن الواجب أن نذكر أن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم « العلوم الانسانية » أو « الآداب » بوجه عام . ففي هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقى ، ولا سيما الموسيقى المصاحبة للشعر ، غير أن أهم ما يتألف منه هو دراسة القراءة والكتابة ثم استخدامها في حفظ الشعر ، وفي بعض الدراسات الأدبية والفنية البسيطة . أما التربية البدنية ، فهي تدريب الجسم على التحمل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه . ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف الى رعاية الجسم وحده ، إذ أن هدفها الأهم هو رعاية النفس في جزئها الغضبي ، أعنى تنمية صفات الشجاعة والاقدام في الفرد (٤١٠) . وبعبارة أخرى ، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا الى تحقيق خـبر النفس ، ولكن بطريقتين مختلفتين . ذلك لأن المحارب ينبغي ، في رأى أفلاطون ، أن يجمع بين الحس الرقيق المرفف من ناحية ، والشجاعة والاقدام من ناحية أخرى - وهذا الجمع لا يتحقق الا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعي التعليم : البدني والروحي . وترجع أهمية فكرة « التناسب الصحيح » هذه الى أن الافراط في أحد النوعين يؤدي الى فساد طبيعة المحارب : فإذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغي ، أصبح العنف غالباً على طبيعته ، وإذا أفرط في تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه ، كانت النتيجة هي طراوته ونعومته الى الحد الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الروح العسكرية . واذن فلا بد أن تكون نفس المحارب مزيجاً متوازياً من حساسية الروح وشجاعة القلب وقوة الجسم .

ولهذه المرحلة التعليمية الأولى جانب سلبي ، هو ذلك الذي يرفض فيه أفلاطون أساطير الشعراء ويدعو الى إبعاد تأثيرها عن أذهان النشء . وسوف نعرض لموقف أفلاطون في هذا الموضوع بالتفصيل عند معالجتنا لأراه النفسية والأدبية . ولكن الذي يهمنا في هذا الموضع هو أن نلاحظ الطابع التربوي البحت لنقده لأساطير الشعراء . فقد يبدو لأول وهلة أن هذا النقد ذو طابع ديني : إذ أن ما يعيبه أفلاطون على الشعراء هو أنهم يصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها (٣٩١) . ومع ذلك فإن قليلا من التفكير في أسباب انتقاد أفلاطون للشعراء في هذا الصدد ، كفيل باقناعنا أن انتقاداته في حقيقتها ذات طابع أخلاقي أو تربوي . فالآلهة ترمز لمثل عليا ينبغي احترامها . وحين يفقد الناشئ احترامه للآلهة - نتيجة لأوصاف الشعراء المخزية لهم - يكون معنى ذلك أنه فقد احترامه للقيم والمبادئ الأخلاقية التي يفترض أن هذه الآلهة ترمز لها .

وعلى أية حال ، فمهما كان رأينا في طبيعة القيود التي أخضع بها أفلاطون دراسة الشعر ، فمن الواجب أن نشكر أن آراءه في هذا الصدد مازالت لها قيمتها من الناحية التربوية الخالصة : ذلك لأن معظم الأطفال يتعرضون ، حتى في عصرنا الحاضر ، لمؤثرات قد تكون ضارة بهم في فترة تنشئتهم الأولى ، نتيجة لما يلقي على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت ، أو من حكايات بعضها ينطوي على معان لا أخلاقية . وفي هذه الحالة نجد أن مذاهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو الى إبعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة ، وتنادي بتنمية شخصيته بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض ، وبالتالي فهي تطالب بفرض نوع من الرقابة على ما يلقي على مسامع الطفل من أقاصيص ، حتى لا تنمو في نفسه روح الخرافة اللاعلمية ، أو أخاسيس الرعب أو مبادئ الانحلال . وبعبارة أخرى ، فالرقابة التي يدعو أفلاطون اليها في هذا المجال لا تبدو بعيدة كل البعد عما تدعو اليه المذاهب التربوية الحديثة في ميدان القصص التي تروى على مسامع الأطفال .

المرحلة الثانية : الرياضيات والعلوم

يمكن القول ، بوجه عام ، أن المرحلة الثانية في برنامج أفلاطون التعليمي تناظر المرحلة الثانوية في النظام التعليمي الحديث ، وأن كانت السن التي حددها أفلاطون لهذه المرحلة - وهي ما بين العشرين والثلاثين - تتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها في عالمنا الحديث . ولما كانت الرياضيات هي المحور الذي يدور حوله التعليم في هذه المرحلة ،

فسوف نتحدث في هذا القسم عن موقف أفلاطون من الرياضيات كما تكشف عنه ، بوجه عام ، محاوره الجمهورية .

فمن الكتاب من يرون أن أفلاطون قد توصل الى التفسير الرياضي للطبيعة ، أو استبق هذا الاتجاه قبل عودة ظهوره — عند ديكارت — بأكثر من ألفى عام (١) . ولكن الأصح من ذلك أن نقول أنه حاول أن يجعل للرياضة قيمة أساسية في تفسير الكون ، بحيث تغنى عن الدراسة الفيزيائية كما يعرفها العالم الحديث . فمن الصعب أن نتصور أن أفلاطون قد امتدى الى ذلك الأساس الهام من أسس المنهج العلمى الحديث ، وهو دراسة الطبيعة دراسة رياضية ، بل إن الرياضة عنده تمتد وتتسع وتزداد أهمية الى حد لا يقف معه الى جوارها أى علم آخر من تلك العلوم التى تبحث فى موضوعات الطبيعة المادية . والواقع أن بحث أفلاطون للرياضيات يتسم بطابع مزدوج : فالرياضة تترفع عن كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس ، ولكنها من جهة أخرى تهبط الى ذهن أفضل تهية للصعود الى العالم العقول . وهى بالنسبة الى العالم الأول غاية فى ذاتها ، ينبغى أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته ، أما بالنسبة الى العالم الثانى فهى وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجردة . وسوف نبحت كلا من هاتين الصفتين على حدة ، على ألا تغيب عن أذهاننا الصلة الوثيقة التى تجمع بينهما .

كانت الرياضة بالنسبة الى أفلاطون ، تعنى عادة الحساب والهندسة ، ولاسيما هندسة المسطحات ، وإن كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الحجم ، كما أضاف الى مجال الرياضة نظرية التوافق الموسيقى وعلم الفلك (أو علم الحركات السماوية) . ومع ذلك فقد كانت هذه العلوم فى حالة متخلفة فى أيامه ، بحيث أن اهتمام أفلاطون قد تركز على الحساب والهندسة ، التى كانت تعنى بالطبع الهندسة الاقليدية بنظرياتها المعروفة ، وهى النظريات التى كان معظمها قد صيغ فى عصر أفلاطون (٢) . ولكى نفهم طبيعة رأى أفلاطون فى العلم الرياضى ، ينبغى أن نرجع الى ما قاله عن هذا العلم فى تشبيه « الخط » الذى ختم به الباب السادس من محاوره الجمهورية . فبعد أن شرح فكرة التشبيه ، وهى تقسيم خط الى جزأين

(١) Abel Rey : La maturité de la pensée scientifique en Grèce Paris, (Albin Michel), 1939, pp. 273 — 275.

(٢) Anders Wedberg : Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm (Almqvist and Wiksell), 1955, p. 29.

ثبير متساويين يناظران العالم المعقول والعالم المحسوس ، ثم تقسيم كل جزء الى جزأين داخليين بينهما نفس النسبة ، وبعد أن أوضح أن الجزأين الداخليين ، في القسم الأول ، يناظر أصغرهما عالم الظلال والأشباح والانعكاسات ، ويناظر أكبرهما الأشياء المادية الواقعية التي تعكس الأوى صورها ، بعد ذلك كله انتقل الى الجزء الداخلى الأول من القسم الثانى (اى المعقولات) وأوضح رأيه فى طبيعة الرياضيات وعلاقتها ببقية الأبحاث الأخرى التى يتخذها العقل البشرى موضوعا له . فالرياضيات فى رأيه تتصف بالصفات الآتية :

١ - انها تبدأ من مسلمات تعد فى غير حاجة الى اثبات ، لأنها واضحة بذاتها .

٢ - وهى استدلالية متدرجة ، اى انها تحتاج الى سلسلة من المراحل المتسقة التى توصل الى البرهان المطلوب .

٣ - وهى تحتاج الى صور متخيلة يستعين بها الرياضى فى فهم مشكلاته : « فأنت تعلم أيضا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة ، وقيمون استدلالاتهم عليها ، وإن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هى ذاتها ، وإنما على الأصول التى تعد هذه الأشكال صوراً لها . فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر ، وإنما يقيمونها على المربع فى ذاته ، والقطر فى ذاته ، وكذلك الحال فى الأشكال الأخرى . فالأشكال التى يرسمونها والنماذج التى يصنعونها هى أشياء واقعية ، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء ، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هى بدورها صور ، ليصل الباحث الى تلك الأشياء الأرفع التى لا تدرك الا بالفكر » (٥١٠) .

واذن فالرياضيات - تبعا لهذا النص - لا تعتمد على المنطق الاستدلالى الخالص ، بل على فهم مضمونات الأشكال التى ترسمها بالفعل فى صورة منظورة . ويعلق « روس » على هذا النص قائلاً : « لقد كان أفلاطون مخطئاً دون شك عندما ذكر أن عالم الهندسة يرسم أشكالا بالضرورة أو يضع لها نماذج . فقد فاتته أن أى شخص لديه خيال تصويرى حى يستطيع أن يستخدم أشكالا متخيلة . غير أن ادراك هذه الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام ، وهو أن عالم الهندسة يكتسب معرفته عن طريق الالتجاء الى تصوير جزئى ، إذ أن الشكل المتخيل لا يقل فى طابعه الجزئى عن الشكل المرسوم والمنظور » (١) . ومع ذلك فمن الواجب أن نذكر ،

ردا على ذلك ، أن هذا النص لا يعبر عن رأى أفلاطون الحقيقى فى طبيعة الرياضيات بقدر ما يعبر عن النظرة الشائعة للرياضيات فى عصره . فهو يريد أن يفرق ، على أساس هذه النظرة الشائعة ، بين انرياضيات بوصفها تعبيراً عن المرحلة الثالثة للمعلم (وهى مرحلة الفهم *dianoia*) وبين المعرفة الظنية *doxa* التى تعبر عن المرحلتين الأولىين (من جهة ، وبينها وبين انديالكتيك ، أو مرحلة العقل *nous* وهى أعلى مراحل المعرفة جميعاً . من جهة أخرى ، فالرياضيات تظل ، فى استخدامهما الشائع ، مرتبطة ولو من بعيد بعالم الجزئيات ، من حيث أن الخيال الذى يصور للذهن أشكالاً جزئية هو الوسيلة الأساسية التى يلجأ إليها الرياضيون فى الوصول إلى استنتاجاتهم .

ومع ذلك ، فهناك شواهد قاطعة على أن أفلاطون لم يقنع بهذا الاستخدام ، وإنما أراد أن تكون الرياضيات علماً يعلو على كل ما هو جزئى وكل ما هو محسوس . وقد أورد « شول » رواية لبلوتارك ذكر فيها أن أفلاطون قد غضب من أرخوطاس ويودوكس *Eudoxe* لأنها قاما بحل بعض المشكلات الهندسية ، مثل مضاعفة المكعب ، مستعينين بأجهزة ميكانيكية ، ورأى فى ذلك افساداً للهندسة وتشويهاً لما هو رفيع فيها ، إذ هبطا بأشياء عقلية ولا جسمية إلى مرتبة الأشياء الجسمية والمادية (١) . « ومن جهة أخرى ، فقد سخر أفلاطون ، فى الكتاب السابع من الجمهورية ، من الطريقة الشائعة التى يلجأ إليها علماء الهندسة فى عصره » : ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة ، ولا تعنيهم إلا المسائل العلمية وحدها ، وهكذا يتحدثون دائماً عن « التربيع » و « التطبيق » و « الجمع » وما إلى ذلك ، وكأن الهدف هو « عمل » شيء ، على حين أن الهدف الحقيقى للموضوع كله هو المعرفة (٥٢٧) فهو يريد من علم الهندسة إذن أن يكون أقرب إلى الروح الفلسفية الخالصة ، وأن يبتعد عن التعبيرات التى توحي بوجود عمليات حسية فى الرياضة ، كالتربيع والتطبيق ، الخ ، إذ أن الموضوعات الرياضية أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها فاعلية الإنسان . وبعبارة أخرى ، فالتربيع موجود بصورة أزلية ، وهو لا ينتظر عملية « التربيع » البشرية ، وكذلك الحال فى كل مفهوم هندسى آخر .

M.-M. Schull : *Machinisme et philosophie*, Paris, (P.U.F.), (١)
1947, p. 15.

ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع ان ننتقل الى الوجه الآخر من بحث افلاطون في الرياضيات ، واعنى به ذلك الذى تكون فيه الرياضيات تهيئة للذهن من أجل ادراك الحقائق الأزلية التى هى موضوع الدراسة الديالكتيكية . فالدراسة الرياضية تنمى ملكات التعميم والتجريد التى يستخدمها العقل في بحث أرفع موضوعاته . ومن هنا كانت الرياضيات عنصرا أساسيا في تكوين الفيلسوف ، اذ أنها هى التى تعلو به فوق عالم التغير ، وتنقله الى عالم الوجود الأزلى ، وهى التى تنمى فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتى به الحواس من معارف باطلة . وهى فضلا عن ذلك تساعد على ادراك العلاقات التى تجمع بين العلوم بعضها وبعض ، وتقدم إلينا هذه العلوم في صورة جامعة شاملة تحدد علاقتها بالوجود الحقيقي .

والحق انه ليبدو في بعض الأحيان ان حماسة افلاطون لدراسة الرياضيات لم تكن ترجع الى تعلقه بالرياضيات ذاتها ، بقدر ما كانت ترجع الى قدرة الرياضيات على تكوين « الطبع الفلسفى » فى النفس ، اعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات الى الاهتمام بالمعقولات ، ومن عالم التغير الى عالم الثبات . وقد أيد « دافنسيج » هذا الرأى اذ قال : « على الرغم من الادعاءات المبالغ فيها افلاطون والافلاطونية المحدثه ، فان افلاطون لم يكن رياضيا . فالرياضة عند افلاطون وأتباعه كانت الى حد بعيد وسيلة لغاية ، والغاية هى الفلسفة . فهم ينظرون الى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن ، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهّد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم . وينعكس ذلك فى لفظ mathematica ذاته ، الذى يترجم حرفيا بعبارة « مقرر دراسى » أو « منهج » . وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم فى أكاديمية افلاطون ، ولم تصبح الرياضيات اسما لعلم العدد والشكل والامتداد الا فيما بعد » (١) .

واذن ، فمن الممكن القول أن اهتمام افلاطون كان ينصب أساسا على المعانى الميتافيزيقية التى تكمن من وراء التصورات الرياضية . وفى هذا كان متأثرا دون شك بالتراث الفيثاغورى الذى تشبع افلاطون بتعاليمه . ومع ذلك ، فكما أن حرص الفيثاغوريين على اضفاء دلالة كونية على

(١) Tobias Dantzig : The Bequest of the Greek, New York (Scribner), 1955, p. 25.

الرياضة لم يحل بينهم وبين الوصول الى مجموعة من أروع الكشوف الرياضية في العالم القديم ، فذلك كانت حماسة أفلاطون للدراسة الرياضية قوة دافعة الى الأمام لهذا العلم ، أدت الى نهوضه في الأكاديمية بوجه خاص . صحيح أن أفلاطون ذاته لم يهتد الى جديد في مجال الرياضة ، ولكنه جعل ممارسة الهندسة عملا الهيا ، وشرطا ضروريا لدخول الأكاديمية . وكان ذكر الرياضيات في محاوراته مقترنا على الدوام بالاحترام ، بل كان يحيطها بهالة من التقديس ، تؤدي قطعا الى بث الاعجاب بهذا العلم في نفس كل من يستمع الى دروسه أو يقرأ محاوراته .

ومع ذلك ، فإن حرصه الشديد على الفصل بين الرياضيات وعالم المحسوسات قد جنى على الرياضة ، وعلى التفكير العلمي بوجه عام . صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصوى ، ولكننا لأنجد غضاضة في تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائي ، ولا نعترف - حتى في حالة الاحتفاظ لها بطابعها البحت - انها تكون عالما مستقلا يترفع على العالم الطبيعي . أما في حالة أفلاطون ، فقد انفصلت الرياضة عن العلم الطبيعي انفصالا تاما ، وكان لابد من مضى ما يزيد على ألفى عام لكي يعود العقل الانساني الى بحث الرياضة بالطريقة السليمة : أعنى بوصفها علما لا يفقد شيئا من مكانته اذا اتصل بالعالم الطبيعي وساعدنا في حل مشكلاته . وخلال هذه الأعوام الطويلة كان هناك انفصال قاطع بين الرياضيات وبين عالم الانسان المادي ، وبالتالي كان البحث في أي علم له شأن بالطبيعة المحسوسة يعد انتقاصا من قدر العقل . فما نطلق عليه اليوم اسم العلم الطبيعي - سواء أكان فيزياء أم كيمياء أم بيولوجيا - كان مستبعدا من مجال العلم الصحيح عند أفلاطون لأنه وثيق الارتباط بعالم التغير والحركة والتحول ، ولأنه ينتمي الى صميم العالم المادي المحسوس . وما نسميه بالمنهج التجريبي كان عند أفلاطون يدخل في باب « المعرفة الظنية doxa » ، لأن استخدام طريقة التجربة والملاحظة يؤدي الى الخط من قدر الباحث ، ويدل على ان ملكاته الذهنية لم تصل الى القدر المطلوب من التجديد . والعلم الوحيد الذي أبدى له أفلاطون قدرا من الاحترام - من بين علوم الطبيعة - هو علم الفلك ، وذلك لعدة أسباب : أولها أن ذلك العلم يتعلق بموضوعات ذات طبيعة « الهية » أزلية ، هي النجوم السماوية (وفي ذلك كان أفلاطون مسائرا للاتجاه الفيثاغوري الذي كان يؤله النجوم) ، وثانيا لأن

للرياضيات الدور الأكبر في دراسة هذا العلم ، أما الملاحظة فلا جدوى منها في هذا المجال (٥٢٩) ، وثالثاً لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا الأرضي المحسوس . ولا جدال في أن الاقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابد أن يؤدي الى نتائج باطلة . وبالفعل أكد « سارتون » أن نجاح أفلاطون في هذا الميدان كان راجعاً الى سلسلة من سوء الفهم : فقد كان الفلاسفة يعتقدون أنه وصل الى نتاجه بفضـل عبقريته الرياضية ، ولم يشأ الرياضيون أن يناقشوا نفس هذه النتائج لأنهم نسبوها الى عبقريته الفلسفية . فقد كان يتكلم بالألغاز ، ولم يجرب أحد على الاعتراف بأنه لم يفهمه خوفاً من أن يتهم بأنه رياضي فاشل أو ميتافيزيقي فاشل (١) .

ومكذا يمكن القول ان المنهج التجريبي ، وكذلك انعلم الطبيعي ذاته ، قد أصابه تخلف كبير نتيجة لحرص أفلاطون على ايجاد فاصل قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة وعالم المحسوسات ، وعلى تصوير التجريد الرياضي بأنه « ترفع » عن الطبيعة . وقد ظلت البشرية طويلاً تعاني آثار هذا التخلف ، وظلت آراء أفلاطون هي المسيطرة على أذهان الباحثين في هذه الميادين حتى مطلع العصر الحديث ، حين أمكن لأول مرة استخدام الرياضيات - التي كانت هي ذاتها علماً يدين لليونانيين بالكثير - في حل مشكلات هذا العالم الطبيعي ، وتحقق ذلك الامتزاج الذي كان أفلاطون يراه جريمة لا تغتفر .

المرحلة الثالثة - دراسة الديالكتيك

أما هذه المرحلة الأخيرة فتوازي - في نظامنا التعليمي الحديث - مرحلة التعليم الجامعي ، وان كانت تبدأ في سن الثلاثين . ومن الواضح أن هذه هي مرحلة الانتقاء النهائي ، وان أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هم خلاصة عملية الاختيار التي تتم طوال المراحل السابقة . ولنكرر هنا ما قلناه من قبل ، في صدد مبدأ الاختيار هذا ، من أن عملية الانتقاء ذاتها تكاد تكون مستحيلة من الوجهة العملية . فالحراس يوضعون منذ طفولتهم حتى شيخوختهم في رقابة مستمرة ، لكي تختبر قدرتهم على تحمل الشدائد ، وعلى التجريد الرياضي ، وعلى التأمل الفلسفي ، فضلاً

Sarton : A History of Science, Vol. I, P. 451.

عن اختبار اخلاقهم ومدى اخلاصهم لأنفسهم ولوطنهم . ولا جدال في أن هذا يقتضى وجود جهاز قوى للرقابة يصعب أن نجد له نظيرا في أشد نظم الحكم صرامة في القرن العشرين ، فضلا عن أن استخدام الوسائل المتاحة في ذلك العصر ، من أجل وضع الفرد تحت رقابة دائمة ، لابد أن يجعل حياة هذا الفرد جحيما لا يطاق . ومن جهة أخرى فلا بد من عدد هائل من الرقباء من أجل تسجيل تفاصيل حياة كل حارس واستخلاص النتائج اللازمة من تصرفاته ، ولابد أن يكون لدى هؤلاء الرقباء من الحكمة ومن رجاحة العقل ما يتيح لهم أن يطبقوا بنزاهة تلك المعايير اللازمة لتقدير تصرفات كل حارس . والحق أن أفلاطون يكرر دائما قوله : سنختار الحارس الصالح ، ونستبعد غير الصالح ، الخ . ولكن من هم أولئك الذين تمثلهم « نون الجماعة » هذه ؟ أمناك في الدولة التي رسم معالمها طبقة بهذه الكثرة ، وبهذا السمو العقلى والأخلاقى ، ولديها الفراغ والامكانات التي تتيح لها القيام بعملها الشاق في الرقابة الدائمة لسلوك الجميع ؟ وإذا كان في الدولة كل هذا العدد الهائل من الرقباء انفضلاء ، الذين يملكون معايير الصواب والخطأ ويطبقونها ، فيكفى وجود هؤلاء بهذه الكثرة لكي تكون المدينة الفاضلة قد قامت بالفعل - أى أن في العملية كلها نوعا من الدور المنطقى !

وعلى أية حال ، فإن الدولة تختار أصلح الحراس ، ممن اجتازوا مرحلة التعليم الرياضى ، لتنتقل بهم الى أسنى مراحل التعليم - مرحلة مشاهدة « الخير » في ذاته ، ومعاينة سر الكون ، وكشف الحقيقة العليا عن طريق « الديالككتيك » .

والأمر الذى يعنينا بحق ، في هذا الفصل الذى نخصصه لموضوع التربية عند أفلاطون ، هو تحديد أفلاطون لسن الدراسة الفلسفية ، والمرحلة التى ينبغى فيها أن تدرس الفلسفة . فدراسة الفلسفة تأتى عنده بعد دراسة العلوم - أو ما يوازيها في برنامج أفلاطون التعليمى ، وهو الرياضيات والأبحاث المرتبطة بها - ولا تأتى بوصفها « بديلا » لدراسة العلوم . وبعبارة أخرى ، فلا بد لكي يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم . ومن جهة أخرى فلا بد أن يكون دارس الفلسفة انسانا ناضجا ، بل في قمة النضوج ، لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج الى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن ، وبأشد درجة ممكنة من التركيز .

والواقع أن أفلاطون لا يمل تأكيد فكرته القائلة ان لدراسة الفلسفة

في سن مبكرة اضرارا جسيمة . فهو في أحد المواضع يقول : « من هم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حدائتهم . ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراقبين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ، ويتخذونه ملهاة ، ولا يستخدمونه الا للمغالطة . فإذا ما قام أحد بتنفيذ حججهم ، فانهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو . شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه » . (٥٢٩) . وهو يزيد فكرته ايضاحا في موضع آخر : فيقول : « ان على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماما لتلك التي تعاملها بها الآن . ان دارسى الفلسفة في الوقت الحالي صعبة لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة . وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم . وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع الى الروح الفلسفية ، يسارعون الى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من عقد أجزائها ، وأعنى به الديالكتيك . أما في حياتهم التالية ، فانهم يظنون انهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه اليهم لسماع مناقشة كهذه ، إذ ان الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب » . (٤٤٧ - ٤٩٨) .

والحق أن أفلاطون يكاد يشير الى دارسى الفلسفة غير الناضجين - ممن تحفل بهم جامعات القرن العشرين - حين يتحدث عن أولئك الذين لا يعرفون الا « كلمات مرصوفة بعضها الى جانب البعض على نحو مصطنع ، دون أن تجمعها وحدة طبيعية » . (٤٩٨) . فهو من أقوى الناس شعورا بضرر البداية المبكرة في هذا النوع من الدراسات . ومع ذلك فان من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم - في العالم أجمع - لفئة مراقبين يظنون أنهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل عناصر الحكمة ، ماداموا يستخدمون في دراستهم تعبيرات توحى لهم بأنهم قد أصبحوا حكماء بالفعل . هؤلاء المفتيان الذين يعدون للتخصص في دراسة الفلسفة وهم مازالوا في سن لا تسمح لهم باصدار أى حكم من الأحكام تؤدي وظيفتها الصحيحة في سياق الذهن الذي يصدرها - هؤلاء المفتيان لابد أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة ، ولابد أن يتصوروها نوعا من القدرة السحرية على ايجاد الأشياء أو اعدامها ، وأن يباهوا أقرانهم بهذه القدرة ، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية في صياغة الاعيب لفظية يظنون أنفسهم بفضلها أوسع عقلا ممن عداهم من الناس . ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطى من يدرسها شعورا بالغرور ، إذ تجعله يطلق أعم

الأحكام عن مصير الحياة الانسانية والكون بأكمله ، وهى أحكام لا يجسر باحث آخر فى أى فرع من فروع العلم على إصدارها • ولابد لمواجهة تأثير هذا الشعور بالغرور من قدر كبير من النضج العقلى ، لكى يضع دارس الفلسفة معلوماته فى موضعها الصحيح ، ولا يتوهم أنه قد أصبح بفضلها أحكم من الناس جميعا • ولكن أين هؤلاء الفتية الصغار الذين يدرسون الفلسفة اليوم من هذا النضج العقلى ؟ اليسوا خليقين ، كما قال أفلاطون ، بأن يصبحوا أشبه بالجرو « الذى يجد لذة فى جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه » ؟

ومن جهة أخرى ، فقد أكد أفلاطون ضرورة تزود دارسى الفلسفة بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبلوا على دراستهم هذه ، أى أنه أدرك خطر ممارسة الفلسفة فى فراغ عقلى ، كما يحدث بالفعل للطلاب « المتخصصين » فى الفلسفة فى أيامنا هذه • وصحيح أننا لن نستطيع أن نطلب الى دارسى الفلسفة أن يستوعبوا العلم كله ، لأن هذا أصبح الآن مستحيلا ، ولكن لابد من وجود أساس علمى - أيا كان - للدراسة الفلسفية ، بدلا من أن نتخذ من هذه الدراسة « بديلا » يغنى عن كل تخصص آخر (١) • ولا شك أن هذا المطلب قد أصبح فى عصرنا هذا أشد إلحاحا مما كان فى عصر أفلاطون • ذلك لأن الفلاسفة القدماء كانوا على الأقل يؤمنون بقدرة العقل الخالص على بلوغ الحقيقية بقواه الخاصة • أما نحن فلم نعد نؤمن بمثل هذه القدرة • ولكن من الغريب مع ذلك أن الفيلسوف الذى جعل المعرفة « تذكرا » ، وأكد أن أسمى معرفة هى تلك التى يحصلها العقل بقدرته الديالكتيكية وحدها ، دون مساعدة من الحواس أو من العالم الخارجى - هذا الفيلسوف هو الذى جعل دراسة الفلسفة مرحلة نهائية تكون قمة وتتويجا للأعداد العلمى الطويل ، أما نحن الذين أصبحنا ندين للعلم بأعظم الفضل فى حياتنا ، فقد أصبحنا نخالف شرط أفلاطون ، ونجعل من الفلسفة « تخصصا » لشبان صغار يفتقرون الى التكوين العلمى والى النضج النفسى والتهيو الذهنى ، بدلا من أن نجعلها معرفة ترتكز على أساس متين من العلم ، ولا تغرس الا فى تربة ناضجة مهياة لاستقبالها •

(١) انظر للمؤلف مقال « الفلسفة والتخصص العلمى » ، مجلة الثقافة ،

للمعبد ٢٦ (يناير ١٩٦٤) •

الميتافيزيقا

إذا نظرنا الى محاوره « الجمهورية » من خلال تصنيفاتنا المألوفة لفروع البحث الفلسفى ، فسوف نجدها محاوره لا تحتل فيها الأبحاث الميتافيزيقية مكانة رئيسية ، إذ أن هذه الأبحاث تكاد تقتصر على مواضع متفرقة ، نجدها فى أواخر الكتاب الخامس ، وفى الكتابين السادس والسابع بخاصة . وفضلا عن ذلك فإن الأبحاث الميتافيزيقية تختلط فى معظم الأحيان بأراء أخلاقية وتربوية وسياسية ، وتظهر فى سياق يستنتج منه المرء بسهولة أن هذه الأبحاث ليست مقصودة لذاتها . ومع ذلك فإن الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفى لم يكن - كما أشرنا من قبل - أمرا معترفا به عند أفلاطون ، إذ كانت الأبحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الأفكار المنتمة الى كلا المجالين دون أن يشعر القارئ بأى تعارض بين هذا وذاك . ومعنى ذلك أننا إذا تأملنا المسألة من وجهة نظر أفلاطون ذاته ، أمكن القول أن كل أفكاره فى ميدان الأخلاق والتربية والسياسة تدعم آراءه الميتافيزيقية ، وأن آراءه الميتافيزيقية بدورها تساند أفكاره فى تلك المجالات العملية ، بحيث يمكن ، من وجهة نظر معينة ، أن يتسع نطاق الأبحاث الميتافيزيقية فى المحاوره باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها وعندئذ لا تعود للميتافيزيقيا مكانة ثانوية على الإطلاق . ومع ذلك فسوف نكتفى هنا بالتنبيه الى إمكان التوسع فى فهم الميتافيزيقا على هذا النحو ، ما دمتنا قد أفردنا فصولا سابقة لبحث كل موضوع عالجه أفلاطون فى المحاوره على حده . وسنتناول آراء أفلاطون الميتافيزيقية على نفس النحو الذى تناولنا به بقية موضوعات بحثه ، أعنى من حيث هى مبحث منفصل .

نظرية الصور أو المثل :

يرتبط الحديث عن الصور أو المثل في محاوره الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة ارتباطا وثيقا . فعندما يأتى ذكر المثل لأول مرة بصورة واضحة في المحاوره ، في أواخر الكتاب السادس ، ترى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء ، أى هى « الجميل في ذاته ، والخير في ذاته » . (٥٠٧) ثم يوضح الطابع العقلى للمثل ، ويبين أن العقس هو وحده الذى يستطيع ادراكها . ويقارن مثال الخير ، وهو أرفع المثل ، بالشمس في العالم المنظور ، ويخلص من ذلك الى النتيجة الآتية : « وعلى ذلك فإن ما يضيف الحقيقة على موضوعات المعرفة ، وما يضيف ملكة المعرفة على العارف ، هو مثال الخير ، فهو علة العلم والحقيقة » . (٥٠٨) .

ولكن ، أى علم هذا الذى تعد المثل أصلا أو علة له ؟ هذا - فى رأينا - هو السؤال الأكر الذى يواجه الباحث فى فكرة المثل عند أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالا للشك فى أن كل علم انما يتم من خلال ادراك العقل للمثل أو معاينته لها . فالجميل فى ذاته هو أساس معرفة الجمال ، والخير فى ذاته هو أساس معرفة الخير ، أى أساس العلم الأخلاقى ، والعلم الرياضى بدوره يفترض ادراكا لأنواع من الصور ، بل ان معرفتنا بأى مجال من مجالات العلوم البحتة هى قبل كل شىء معرفة بصور أو مثل . ومع ذلك ، فهل يعد ذلك العلم الذى يقصده أفلاطون مماثلا لما نعينه نحن بكلمة العلم ، أم أنه معرفة من نوع خاص ؟ وهل يعد هذا النوع الخاص من المعرفة ، ان كان هو المقصود ، مكملًا للعلم أم مضادا له ؟

الحق ان كل غموض نظرية الصور أو المثل انما يتركز فى هذا السؤال . ونقول ان النظرية غامضة لأنها بالفعل قد حيرت الشراح منذ القدم . ومنذ أن وجه أرسطو اعتراضاته المشهورة على النظرية ، وحاول فى الوقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة ، أثير جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الغامضة ، وحول المعانى التى كان يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية . وليس من مهمتنا فى بحث كهذا أن نخوض فى تفاصيل المناقشات المدرسية التى طالما ثارت بين الشراح حول هذا الموضوع ، لا سيما وأن المشكلة الميتافيزيقية - كما قلنا من قبل - لا تحتل المكانة الرئيسية فى محاوره الجمهورية ، وانما سنقصر بحثنا على السؤال السابق الذى نعتقد أنه أهم الأسئلة التى تثيرها هذه النظرية ، وأجدرها بعناية الدارس وجهده .

فمن الممكن أن تفسر طبيعة المثل على أنها تعبير عن الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتصف به كل تفكير علمي ، وهو شرط الشمول والبعد عن الجزئيات والتجرد عن الخصوصيات . وبهذا المعنى يقترب المثل أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة *idée générale* ، أو الحد المنطقي . ذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام ، أما الفردي فلا وجود له في العلم إلا بمشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي . ولو تناولنا أي تصور أو مفهوم عام ، لوجدنا بينه وبين الصورة الأفلاطونية شبيها واضحا : إذ أن التصور بدوره يضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة ، بحيث أن أفراد هذه الكثرة « يشاركون » في هذا التصور ويندرجون تحته ، مثلما يندرج أفراد أي مثال معين تحت المثل ذاته ويشاركون فيه . ولو قمنا بتحليل لطبيعة الواقع ذاتها ، لانتبهنا إلى هذه النتيجة ذاتها : ذلك لأن الصفات الحسية ، في طابعها الفردي ، لا تكون بذاتها معرفة ، وإنما يكون الإدراك الحسي الفردي لحظة عابرة لا تتكرر . ولابد من تحليل هذا الإدراك إلى كليات ثابتة تقوم بينها هوية ، وتتيح فهم الإدراك ذاته فهما معقولا . وإذن فالمعرفة لا تكون ممكنة ، وسط كثرة المتغيرات ، إلا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة هذه ، التي لا يستطيع الذهن تحصيل أي علم بدونها (١) .

مثل هذا التفسير - الذي يورده الأستاذ « *A. Rey* » في أحد كتبه التي خصصها لدراسة التفكير العلمي اليوناني - يجعل من نظرية المثل تعبيراً عن روح العلم ذاتها ، ولكنه تعبير يتخذ صبغة أسطورية ، إذ أن أفلاطون ، جريا على عادة اليونانيين في تجسيم الكيانات الفكرية وإضفاء طابع حيوي *animiste* عليها ، قد حول المثل ، الذي هو في الأصل مبدأ للمعرفة ، إلى كيان واقعي له قدرة سببية . بل أن فكرة «التذكر» بدورها تفسر على أنها تعبير ذو شكل أسطوري عن حقيقة مألوفة في مجال العلم : إذ أن معارفنا تتخذ شكل « تعرف » على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة في الذهن من قبل . وليست عملية التعرف هذه إلا نوعاً من التذكر ، أي إدراك الكثرة المتغيرة التي تمر بنا في اللحظة الراهنة ، من خلال عناصر ثابتة لها في الذهن وجود سابق (٢) . وإذن ففي نظرية الصور يعرض أفلاطون الشروط الضرورية

(١) Abel Rey : La maturité de la pensée scientifique en Grèce pp. 233 — 234.

Ibid., pp. 236.340 — 342.

(٢) Caird : The Evolution of Theology in the Greek Philosophers. 1904, Vol. I, p. 93. وانظر أيضا :

لقيام كل معرفة ، ولكنه يعرضها بالطريقة الأسطورية الحيوية التي كانت شائعة لدى اليونانيين عامة ، وأثيرة لدى أفلاطون بوجه خاص .

ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشراح ، كان من اقربهم « هافلوك Havelock » الذي أكد أن فكرة التجريد كانت شيئا جديدا على العقل اليوناني ، الذي لم يكن قد اعتاد الرأي القائل ان أساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسية أو اشكالها المتغيرة ، وانما ينحصر في مجموعة من النسب والعلاقات والافكار المجردة التي يدركها العقل لا الحواس . ولقد كانت هذه بعينها هي الفكرة المسيطرة على عقل أفلاطون ، غير أنه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ « الصور » ، بدلا من أن يستخدم لفظ « التصور concept » ، الذي يشيع بيننا الآن . ولما كان الطريق الذي يشقه جديدا كل الجدة ، لا بالنسبة الى الفكر اليوناني فحسب ، بل بالنسبة الى الفكر الغربي بوجه عام ، فقد كان من الطبيعي أن يتطرق في تأكيد الطابع التجريدي للصور ، وأن يصل به الأمر - امعانا في فصلها عن المحسوسات المتغيرة - الى أن يجعل لها عالما مستقلا قائما بذاته (١) . فالمثل الأفلاطونية ما هي الا « المعقولات » ، وقد تأكد طابعها التجريدي الى حد القول بوجودها قائمة بذاتها ، مستقلة عن الكثرة المتغيرة ، بل عن الذهن المدرك ذاته ، ومن هنا جعلها أفلاطون - بطريقة أسطورية - توجد في عالم خاص مقابل لعالمنا هذا وسابق عليه ومستقل عنه ، هو عالم المثل .

هذا الرأي في تفسير نظرية المثل الأفلاطونية يجعل من هذه النظرية تعبيراً مبكراً عن طبيعة المفاهيم العلمية ، وعن تلك العملية التي تتم بها المعرفة في الذهن ، وأن يكن ذلك تعبيراً اكتسب طابع التطرف ، شأنه شأن كل تعبير رائد عن حقيقة لم تالفها الأذهان بعد . فإذا صح هذا التفسير ، كان معناه أن أفلاطون لا يختلف كثيرا عن المثاليين المحدثين في تأكيدهم للعنصر العقلي الكامن في طبيعة الكون ذاته ، وفي محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات ذهنية معينة . ولكن هل يحق لنا بالفعل أن نضفي على آراء أفلاطون هذا الطابع المثالي الحديث ؟

ان المثالية الحديثة ، حين ترفض المحسوسات بوصفها « مظاهر » ، ترد هذه المحسوسات الى معطيات للوعي ، لا وجود لها خارج الذهن ، فهي

H. Havelock : Preface to Plato, pp. 262 — 264.

(١)

نحن ترفض ما تتصف به هذه المحسوسات من حقيقة خارجية « مزعومة » ،
يتؤكد دور الذهن في تكوينها • أما أفلاطون فإنه يسلب المحسوسات كل
عنصر ذهني • وهو لا يابه كثيرا بنفى صفة « الخارجية » عن الظواهر
المحسوسة كما تفعل المثالية الحديثة - لأن كل ما يهمه هو أن يسلبها
صفة الوجود الحقيقي ، ويؤكد أنها لا تكون موضوعا للمعرفة • ومن المؤكد
أنه لو كان قد طاف بذهنه احتمال أن تكون المحسوسات تركيبات ذهنية
ذاتية ينسب إليها - باطلا - وجود موضوعي ، لرفض هذا الاحتمال على
الفور ، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أى عنصر ذهني •

ومن جهة أخرى ، فإن المثال الأفلاطوني لا يشترك مع « الفكرة »
كما تفهمها المثالية الحديثة ، إلا في اللفظ (idea) فقط • فالفكرة في نظرنا
موضوع ذهني ، وهو المقابل العقلي لعالم الأشياء ، ووجودها لا يتصور
بدون وجود العقل ذاته • أما عند أفلاطون فنجد على الدوام تأكيدا لاستقلال
المثال عن الذهن الذي يعرفه ، لا عن الأشياء المحسوسة التي تشارك في
ذلك المثال فحسب • وبعبارة أخرى ، ففي المثالية الحديثة ترد الحقيقة
والوجود معا إلى الفكر ، أما في الأفلاطونية فإن المثال يصبح هو ذاته
حقيقة وجودا مطلقا يخضع له الفكر • ففي الأفلاطونية نفمة واقعية
واضحة ، ولكنها ليست واقعية الأشياء أو المحسوسات ، وإنما هي واقعية
المثل أو المعقولات •

ولقد حرص « تيلور » على تأكيد الفارق بين الأفلاطونية والمثالية
الحديثة تأكيدا قاطعا ، فقال : « إن نظرية أفلاطون في المثل ideas
بوصفها الموضوعات الحقيقية للمعرفة ، ليست على الإطلاق مذهبا في المثالية
Idealism ، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة • فهو يطلق على تصورات
العلم اسم المثل ، لا لشيء إلا لأنها تكون الصور أو الأنماط التي يشيد على
أساسها عالم الأشياء ، إذ أن كلمة Idea (eidos) لا تعني إلا « الشكل »
و « الصورة » فحسب • وإن مقصد أفلاطون ليفوتنا تماما لو أننا سمحنا
لرأى باركني في « الفكرة doxa » ، من حيث هي حالة للذهن ، بأن يؤثر
في تفسيرنا له • فالرأى القائل بأن المثل idea شيء لا يوجد إلا في
داخل « نفس » ، وبالتالي فهو « فكرة » لا يظهر في كتابات أفلاطون إلا مرة
واحدة ، في إحدى فقرات مجاورة « بارمنيدس » ، وهو لم يعرض فيها إلا
لكي يرفض على الفور • ذلك لأن المثل عند أفلاطون ليست « حالات » للذهن
العارف ، وإنما هي موضوعات متميزة ومستقلة عنه ، تكون للذهن معرفة
« عنها » • وعلى ذلك فإن اسم الواقعية التصورية conceptual realism

أفضل وأقل غموضا بكثير من اسم « المثالية » ، للتعبير عن ذلك النوع من المذهب الذى كان أفلاطون أشهر مدافع عنه « (١) » .

ولقد حاولت بعض المذاهب المثالية ان تجعل من الافكار صورا فى ذهن الالهى ، وكان هذا الرأى - بدوره - واضحا عند باركلى . ولكن أفلاطون يجعل من المثل معايير يقبلها مدبر الكون ذاته . وإذا كان « مثال الخير » عند أفلاطون هو أقرب الافكار لديه الى معنى كلمة « الله » كما يفهمها الانسان الحديث ، فمن المؤكد أنه لم يقبل الفكرة القائلة ان مثال الخير يخلق المثل الأخرى من العدم ، بل ان هذه المثل هى المقاييس التى يستخدمها فى تنظيم الكون ، وهى مستقلة عنه وان كانت خاضعة له (٢) .

واذن فهناك عقبات أساسية تعترض طريقة التفسير التى أوردناها من قبل ، والتى تحاول أن تجعل من المثل الأفلاطونية تعبيراً عن المعقولة الكامنة فى العالم ، وان كان ذلك تعبيراً اتخذ فى ظاهره صبغة أسطورية متطرفة . ومن المؤكد أن هذا التفسير ، الذى تعترضه كل هذه العقبات ، يبدو أكثر ارضاء للعقل ، لأنه على الأقل يجعل نظرية المثل أقرب الى عقولنا ، وينفى عنها ذلك الطابع الأسطورى الذى يرتبط بالتأكيد الحرفى لوجود « عالم المثل » ، ويجعل هذا العالم كامناً فى عالمنا الفعلى ، أو فى إلهاننا من حيث أنها هى التى تضيف النظام والمعقولة على العالم الفعلى ومع ذلك فان ارضاء العقل ينبغى الا يتم على حساب الشواهد العديدة التى تثبت أن المثل الأفلاطونية كانت مقصودة بمعناها الحرفى الذى ينفر منه العقل الحديث . والحق أنه لو كان قصد أفلاطون الحقيقى هو التعبير بطريقة أسطورية عن الطبيعة المجردة للتصورات العقلية ، لما كان فى ذلك مختلفاً عن أرسطو الا فى طريقة التعبير فحسب . ومع ذلك فمن المعروف أن ثورة أرسطو على فكرة المثل الأفلاطونية لم تكن تهدف الا الى تفسير المثل على أساس أنها هى التصورات المجردة عن كل عنصر محسوس . فلم يكن لهذه الثورة معنى اذن لو كان هذا الهدف هو الذى اتجه اليه أفلاطون منذ بداية الأمر .

والواقع أن الفارق بين الموقفين قارق حاسم : فحين تكون المثل تعبيراً عن المبادئ المعقولة الكامنة فى العالم ذاته ، يكون تفسيرها على هذا النحو

A.E. Taylor : The Mind of Plato, pp. 43 — 44.

(١) |

(٢) انظر الشرح الذى قدمه روس W.D. Ross للملاحة بين مثال الخير وبقية المثل فى كتاب : Plato's Theory of Ideas, pp. 41 — 43.

غير متعارض مع التفسير العلمى للظواهر على الاطلاق . أما حين تكون المش
منتمية الى عالم خاص بها ، وحين تؤكد استقلالها التام عن هذا العالم
وعلوها عليه ، وحين تكون معرفتنا بظواهر هذا العالم « تذكر » للمثل
بالمعنى الحرفى للكلمة - فان هذا المعنى يغدو حائلا دون التقدم العلمى
ويصبح التخلص منه أمرا ضروريا لتحقيق سيطرة العقل فى مجال المعرفة .
ولو أننا نظرنا الى الفكرة فى ضوء السياق العام لآراء أفلاطون عن العلم
كما عرضناها فى الفصل السابق - لأصبح التفكير الأخير مرجحا الى حد
بعيد . ففلاطون لم يكن يعترف بكل ما نسميه الآن « علوما » ، وإنما كان
يدرجها فى باب المعرفة الظنية . والعلم الوحيد الذى كان يحمل له
الاحترام هو الرياضيات ، والفلك بدرجة أقل . ومع ذلك فقد كان احترامه
لهذين العلمين يكتفى بمجرد أن يقترب أولهما من العالم المحسوس
لاستخلاص نماذج منه تعين على فهمه ، وبمجرد أن يعتمد ثانيهما على
عنصر المشاهدة والملاحظة . ومثل هذا الفصل القاطع بين عالم العقل وعالم
الأشياء يوحى بأن أفلاطون لم يكن ليقبل رأى القائل ان المثل ليست الا
تعبيرا عن عنصر المعقولية فى العالم الذى نعيش فيه .

ان التفسير الأقرب الى الواقع هو أن أفلاطون أراد من المثل أن تكون
أنموذجا من الثبات والأزلية يحتذىه العقل فى فهمه للواقع المتغير .
ولا جدال فى أن لفكرة الثبات ارتباطات قوية فى ذهن أفلاطون ، منها ما هو
نظري بحث ، ومنها ما هو اجتماعى وسياسى (١) . والأمر الذى يكاد يكون
مؤكدًا هو أن رغبة أفلاطون فى إيقاف التغير ، وحملته على الحركة
والصيرورة ، هى التى دفعته الى اتخاذ هذا الموقف المتطرف ، وإلى وضع
عالم المثل فى مقابل عالم الواقع المتغير . وعلى هذا الأساس تبدو نظرية
المثل أقوى تعبير عن أزلية القانون الذى يتحكم فى العالم ، وينبغى أن
يتحكم أيضا - بنفس الثبات والصرامة - فى عالم الانسان ، لكى يحقق
فيه نظاما يضمن القضاء على كل تغير ، ويحفظ لكل موجود وجوده على
ما هو عليه .

وإذا شئنا أن نزيد الفكرة السابقة إيضاحا ، لقلنا ان المعقولية عند
أفلاطون ليست هى القانون الكامن فى حركة التغير ذاتها ، وإنما هى قانون
يفرض على هذه الحركة من الخارج ، ويقضى على عنصر التحول والصيرورة
فيها . وعلى حين أننا ننظر اليوم الى القانون العلمى على أنه هو التعبير

(١) أنظر مثلا تفسير « سارتون » لفكرة الثبات عند أفلاطون على أساس نزعته
المحافظة . (History of Science, Vol. I, p. 410).

المنظم عن مبدأ التغير ونظامه في الظواهر ذاتها ، فإن أفلاطون كان يريد من العقل أن يتجاوز هذا المبدأ ، الذي هو في رأيه مبدأ «عرضي» ، ليصل الى ما يوجد وراءه من ثبات ودوام . صحيح أننا اليوم لا ننكر وجود نوع من الثبات في القانون العلمي - وهو الثبات الذي لا بد منه لضمان موضوعية ذلك القانون واتفاق الأذهان عليه ، بل لمجرد امكان معرفته - غير أننا نستمد ذلك الثبات من صميم العلاقات التي تعبر عن ايقاع الحركة والتغير في الظواهر . ومن جهة أخرى فنحن لا نربط هذا الثبات «بالأزلية» ، اذ نؤمن بأن معرفتنا بدورها خاضعة لمنطق التغير ، وبأن من أسس الروح العلمية أن تترك المجال مفتوحا لأي تطور يطرأ على فهمنا للعالم - وهو تطور لا ينبعث في أذهاننا تلقائيا ، وإنما ينشأ عن ذلك الرجوع الدائم الى الظواهر ، والاتصال المستمر بين الذهن العارف وبين الواقع ، ومحاولة زيادة فهمنا له دقة على الدوام . واذن ، فمازال العقل البشري يربط بين امكان المعرفة وبين وجود نوع من الثبات في القوانين التي يتعامل بها عقله مع العالم ، غير أن هذا الثبات كامن في قلب الواقع المتغير نفسه ومستمد منه ، وهو ليس على الإطلاق نظاما أزليا يفرضه عليه عقل مترفع عن عالم الأشياء ومنفصل عنه انفصالا قاطعا . وبالاختصار ، فإن أفلاطون اذا كان قد أراد من نظرية المثل أن تعبر عن طبيعة النظرة العقلية الى العالم ، من حيث أنها تتخلى عن الطابع العرضي للظواهر المتغيرة ، وتعلو على التقلبات العشوائية للأذهان الفردية او للأحوال المتغيرة في الذهن الواحد ، فإنه قد قطرف في تأكيده هذا الى الحد الذي يجعل من المثل عنده عائقا في وجه المعرفة العلمية لا تعبيرا أصيلا عنها .

تشبيه الكهف :

في مطلع الكتاب السابع من محاوره الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيهها مشهورا نستطيع أن نعدده قمة للمحاورة بأسرها ، بل لمذهب أفلاطون بوجه عام ، وربما كان تلخيصا لتراث فلسفي كامل . ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبلغ قممتها في مثال الخير ، الذي هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة ازاءه في تعجب وحيرة ، ويخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحذر شديد ، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغي - ولا يمكن - الاقتراب منه الا في حدود معينة لا يستطيع العقل البشري تجاوزها . فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبي الذي يكتفي بالصفات السلبية الأوهية تأكيدا لعلو الفكرة على الأفهام ، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته ، تعبيرا عن استحالة الوصول الى هذه الصفات بطريق مباشر .

ولقد أورد أفلاطون في الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات تكون كلها حلقة متكاملة ، هي تشبيه الشمس ، والخط ، والكهف . كل هذه التشبيهات لا تهدف ، في واقع الأمر ، إلا إلى محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذي لا يتناوله أفلاطون إلا بتبجيل وتقديس شديدين ، فهو يشبه الخير بالشمس ، ويشبه العالم الذي يدين بوجوده للخير بالأشياء التي تتلقى نور الشمس ولا ترى إلا بفضلها ، أما العقل الذي هو وسيلتنا إلى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التي هي العضو المختص برؤية النور في الإنسان . وفي تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة ، التي تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية ، وتنتهي إلى تعقل المثل الخاصة ، وعلى رأسها الخير (١) .

ومن المعترف به أن تشبيه الكهف امتداد لهذين التشبيهين السابقين ، بل أنه في رأي بعض الشراح يكون معها ، ولا سيما تشبيه « الخط » ، وحدة واحدة ، وتشبيها واحدا (٢) . فالهدف من هذه التشبيهات كلها واحد ، وهو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذي لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة ، والذي هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية ، وكل وجود حقيقي ، وهو فضلا عن ذلك النموذج الذي لا يكون بدونه حكم صحيح للدولة ، أو تربية سليمة للفرد . ومع اعترافنا بأن تشبيهات النور (أو الشمس) والخط والكهف تكون كلها وحدة واحدة ، أو حلقة متصلة في تشبيه واحد يزداد احكاما ودقة بالتدرج ، فانا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوعا من التخصص في كل من هذه التشبيهات ، أو نوعا من الحركة الديالكتيكية بينها . ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه . أى بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأمثلة إليه ، وهو الشمس . وتشبيه الخط يتعلق بالذات التي تعرف هذا الموضوع ، أى بدرجات المعرفة التي يمر بها ذهن الإنسان في انتقاله من الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التي هي وسيلته إلى معاينة الخير . أما تشبيه الكهف فيتعلق بالذات والموضوع معا ، إذ أنه يتحدث عن حالات العارف في انتقاله من الجهل إلى العلم ، أو من انطماس العقل إلى استنارته ، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته ، أى عن المراتب المتدرجة للواقع ، من اللاوجود كما تمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمز إليه الشمس . ومعنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من التشبيهين السابقين ، يجمع بين

(١) انظر الجزء الأخير من الفصل السابق .

N.R. Murphy : The Interpretation of Plato's Republic.

(٢)

Oxford. 1960, p. 156.

المعرفة وموضوعها في وحدة واحدة ، ويواصل مهمة تشبيهى الشمس والخط ، ولكن على مستوى أعلى وأبعد .

لقد كان من الطبيعى أن يوحى تشبيه الكهف ، في تعقده وتعدد جوانبه ، بتفسيرات متعددة . فمن الممكن أن يفسر تفسيراً سياسياً ، على أساس أنه يشير إلى الفارق بين معرفة الفيلسوف - الذى هو جدير بحكم الدولة - ومعرفة أولئك الذين يحتاجون إلى الفيلسوف لكي يقودهم إلى النور . ومن الممكن أن يفسر - كما قال أفلاطون ذاته في مستهل التشبيه - من خلال فكرة الاستنارة *paideia* والافتقار إلى الاستنارة *apaideusia* وهو التفسير الذى يقول به « ييجر » ، بل يتخذ منه عنواناً لكتابه المشهور عن المثل العليا للحضارة اليونانية^(١) . وتبعاً لهذا التفسير يكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحياة : حياة تفتقر إلى الاستنارة مع الظلام داخل الكهف ، وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء في ضوء الشمس . وهو بالتالى مقارنة بين نوعين من القيم ، لا يعد أحدهما وجهاً سلبياً للآخر فحسب ، بل يعد حالة فعلية يعيش فيها أغلب البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة ، ويخطهدون كل من يحاول انتشالهم منها ، أى أنه حالة ايجابية منحرفة ، يجد فيها الناس رضاً فعلياً ، ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف في مواجهة المتعة التى يجدها الفيلسوف في حياته ويستمدّها من قيمه . ففي الكهف إذن نظام متكامل يعمل على إرضاء هذا المزاج المفتقر إلى الاستنارة ، والدفاع عن قيمه ضد كل نزوع فلسفى إلى الحقيقة . وبالاختصار ، فالكهف يصور الصراع الأزلى بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية ، وهو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر .

على أن التشبيه ينطوى - في رأينا - على عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر السابقة ، هو المقارنة بين مستويات الواقع ، وهى مقارنة تنتمى إلى صميم الميتافيزيقا ، بل أنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل في التفكير الميتافيزيقى كان له أكبر الأثر في تحديد مجرى التفكير الفلسفى التقليدى بأسره . قلنا حاول إذن كشف هذا الوجه من أوجه تشبيه الكهف ، واستخلاص ما له من دلالة ميتافيزيقية كبرى .

كان الكهف موضوعاً يتردد طوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية . فللكهف ، من حيث هو تكوين مادى ، قدرة فريدة على إثارة خيال الإنسان ،

(١) انظر أيضاً العرض الجيد الذى قدمه الدكتور عبد الغفار مكاوى لوجهة النظر هذه في مقال عنوانه « كهف أفلاطون » بمجلة « المجلة » ، عدد أكتوبر ١٩٦٦ .

وهى قدرة تتجلى بصورة متكررة فى ضروب شتى من أساطير الانسان وقنونه وأدابه . فمنذ أبعد عصور التاريخ ، نجد الكهف مكانا ملائما للوحى ، وللرؤيا (١) . والكهف رمز واضح لحاجة الانسان الى الحماية والمأوى والشعور بالأطمئنان من أخطار العالم الخارجى ، ولكن فيه ، من ناحية أخرى ، من الغموض ما يجعله مصدرا دائما للإلهام ، ومدخلا مفضلا ينتقل به خيال الانسان من العالم الطبيعى الى عالم ما فوق الطبيعة .

ولقد أشار « شول Schuhl » الى تلك الأبحاث التى ثبت فيها أن من الممكن مقارنة عناصر الكهف الأفلاطونى بمسرح الظل فى الشرق الأقصى ، واقتبس قولاً لأحد الباحثين ، مفاده أن عرض مسرح الظل فى الهند كان يتم فى كهوف . وهو يستدل من ذلك على أن أفلاطون كان يصف فى تشبيهه هذا منظرا يؤلف على الأرجح جزءا من شعائر دينية كتلك التى تؤدى بعد بلوغ مرحلة السلوك فى عبادات الأسرار القديمة (٢) . ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه أعم من هذا بكثير : ذلك لأنه إذا كان الكهف رمزا لحاجة الانسان الى المأوى ، فقد كان الطبيعى أن يلجأ اليه الانسان ، منذ أقدم العصور ، ملتصقا فيه بالأمن والطمانينة . وأغلب الظن أن ظروفًا طبيعية متعددة كانت ترغمه على أن يلتزم كهفه فترات طويلة لا يبارحه . وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعى أن يوقد النار التماسا للدفع أو درءا لفائلة الوحوش ، أو تبديدا لظلام الكهف الدامس ومن المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالا تثير مخيلة الانسان، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كائنات ذات أشكال شتى . فإذا ما عاد ، فى فترات الأمن النسبية ، الى العالم الخارجى ، وغادر كهفه طلبا للغذاء ، تكونت لديه فكرة ازدواج العالم بين الواقع الخارجى وبين ظلال الكهف التى هى صدى مصغر لهذا الواقع .

تلك إذن صورة نستطيع أن نقول انها كامنة — بمعنى ما — فى اللاشعور الجماعى للإنسانية ، وهى تتجسد من آن لآخر فى شكل أسطورة أو قصة أو قصيدة أو لوحة أو تمثال .

ويرجع انتشار الفكرة التى تعبر عنها هذه الأسطورة الى سهولة

(١) يعد « غار حراء » أوضح مثل لخاصية الكهف هذه ، فى تاريخ الحضارة الاسلامية . وتنتمى قصة « أهل الكهف » الى نفس التراث ، وإن كانت تصف حادثا أقدم عهدا .

Pierre-Maxime Schuhl : La fabulation pilatonicienne, Paris, (٢)

(PUF) 1947, p. 60.

الرموز المستخدمة فيها ، بحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد ، وكانت الأسطورة ذاتها تقبل أشد التفسيرات تنوعا ومرونة . ففي كل عصر يستشعر الانسان فيه القلق من موقفه ، ويحس فيه بعدم الرضا عن الأوضاع التي يعيش فيها ، كان يلجأ مرة أخرى الى الكهف ، فيلتمس في أسطوره تعبيراً عن اتجاهه الى الرفض . وبالفعل كانت الأسطورة ترتبط - في معظم الأحيان - بمعنى الرفض ، وتزدهر في كل وقت يصطدم فيه الانسان بعقبات لا يدري كيف يتغلب عليها ، ويحس فيه باختلال التوازن بين عالمه الداخلي والعالم الخارجي المحيط به . ولكن تصوير أفلاطون لهذه الأسطورة ربما كان أروع الأمثلة التي تجسدت فيها صورة الكهف ، إذ أنه استطاع ، بقدرته على الجمع بين النزعة الشعرية والمزاج الفلسفي ، أن يلتقط هذه الصورة ، ويرتفع بها الى مستوى الموقف الفلسفي العميق .

ففي كهف أفلاطون ، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال في شتى أنواع العلاقات مع الظلال ، ولا تكون لديهم ، وبالتالي ، الا معرفة بالظواهر . ولا يبدأ الانسان في تذوق طعم العلم الحقيقي الا اذا خرج من سجنه ، أي من الكهف ، وشاهد حقائق الأشياء وعائنها مباشرة . وبهذا المعنى يكون التشبيه تلخيصاً لقصة الانسان ، الذي تعوقه معرفة الظلال - أي المعرفة الحسية - عن التطلع المباشر الى الأمور في ضوئها الحقيقي . فإذا ما طلب الى الانسان أن يفتح عينيه لمواجهة الحقائق ، اضطرب في البداية ، وظن أن حسه أصدق من فكره ، ولكنه حين يتغلغل في العالم المعقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذي كان قد تردى فيه ، ولا يرضى عن النور الذي أصبح فيه بديلاً . فإذا أدركنا أن أفلاطون يشبه عالمنا الذي نعيش فيه بعالم الظلال ، لتبين أنه قد انضم بالفعل الى أولئك الذين استخدموا صورة الكهف في التعبير عن سخطهم على العالم المحيط بهم ، وتطلعهم الى عالم مخالف . ذلك لأن هناك صلة مباشرة بين كراهية الانسان لعالمه واحتجاجة عليه ورفضه له ، وبين سعيه الى أن ينزع عن هذا العالم كل دلالة حقيقية ، ويرى فيه مجرد أشباح وظلال . فتلک العناصر التي تؤلن في هذا العالم لا وجود لها ، وهذه الآلام التي تنتابني لا توجد بحق ، وهذه الاخطار التي تحيط بي ، وهؤلاء الأعداء الذين يهددونني ، كل هؤلاء ليس لهم وجود حقيقي . وهكذا نستطيع أن نقول أن صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التمييز الفلسفي الاساسي بين المظهر والحقيقة appearance and reality وأكدت أولوية عالم الأفكار فوق عالم الحسوسات ، الذي كان مكرها دائماً لارتباطه بأوضاع الیمة يعيش

فيها الانسان . ولما كان التمييز بين المظهر والحقيقة ، وتأكيد اولوية عالم الافكار ، يمثل العنصر الاساسى فى الميتافيزيقا بصورتها التقليدية ، فمن الممكن القول بمعنى معين ان صورة الكهف هى اساس كل ميتافيزيقا .

على ان هذه الميتافيزيقا التى خلقت العالم فوق المحسوس ليست كما أوضحنا ، سوى تعبير عن كراهية الانسان للعالم المحسوس ورفضه له . وهذا العالم الذى خلقه الانسان وأضفى عليه كل صفات الكمال هذا العالم الثابت ، المثالى ، الذى جمع كل صفات الخير ، لم ينشأ الا بوصفه النقيض الفكرى للعالم واقعى يعيش فيه الانسان فعلا ويتصف بعكس هذه الصفات . وهكذا يبدو أن أكثر المواقف الفلسفية اغراقا فى المثالية لم ينشأ الا فى ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادا عن المثالية ، بل يبدو أنه كلما أمعن الانسان فى الابتعاد بفكره وفلسفته عن الواقع والعلو عليه ، وكلما ازدادت المذاهب العقلية التى يشهدها بعدا عن المحسوس وسموا عنه ، كان الواقع الذى يعيش فيه أبعد عن أحلامه عن الصورة التى ترسمها مخيلته للعالم ، وكان التوازن بين الانسان وبين عالمه أشد اختلالا .

وعلى حين أن هذا العالم الفكرى المثالى الذى يبدهه عقل الفيلسوف هو من خلق الروح البشرية وحدها ، أى أنه هو الأحق بأن يعد عالما وهميا ، فان العلاقة بينه وبين العالم الواقعى المحسوس تنقلب فى الأسطورة : فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمى ، لأنه كما قلنا حافل بالآلم ، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقى ، لأن آمال الانسان وجميع نزعاته التعويضية قد تركزت فيه . وإذا كانت الميتافيزيقا الغربية قد أسهمت بشيء طوال تاريخها الذى دام خمسة وعشرين قرنا منذ أفلاطون ، فان اسهامها هذا قد تركز فى دعم تلك العلاقة المعكوسة ، أى تأكيد حقيقة عالم العقل الذى تخترعه الروح ، وهمية عالم الواقع والحس الذى يجد الانسان نفسه فيه بالفعل . وإذا كان فلاسفة الغرب قد قنعوا بذلك واكتفوا به ، فليس أوضح من ذلك دليلا على انتصار أفلاطون .

على أن هناك تفسيرا آخر لصورة الكهف نستطيع أن نسميه بالتفسير غير المباشر ، لم تكن فكرته المركزية هى احتقار العالم المحسوس كما فى التفسير السابق ، أى أنه لم يكن سلبيا مثله ، وإنما كان له طابع وهدف ايجابى : هو استخدام الأسطورة وسيلة لاثبات الطبيعية الحقيقية للعلم . ونستطيع أن نقول ان هذا الهدف كان بدوره فى ذهن أفلاطون حين استخدام الأسطورة ، ولكن لم تكن له

أهمية الهدف السابق ، ولا يمكن أن ينسب اليه الا بطريق غير مباشر .

ففى الأسطورة اشارة هامة الى طبيعة المعرفة ، التى لا تحصر اذا اكتفى المرء بما يراه فحسب ، بل ينبغى ان تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة ، وان يفترق العالم فى نظرتة الى الأمور عن الرجل العادى فى اكتفائه بالسطح الظاهرى للعالم فحسب . لقد كان اكتفاء الناس بما يرونه فعلا ، فى مجال العلم ، هو الذى جعلهم يعتقدون مثلا أن الشمس هى التى تدور حول الارض ، ويحاربون الرأى الصحيح فترة طويلة ، على حين أن مكتشفى النظرة الجديدة الى «اللاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعاليم أفلاطون فى الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذى يرونه فعلا للعالم . فمن طبيعة المنهج العلمى أنه يقتضى نوعا من التحرر مما تأتى به الحواس . ولسنا نعنى بذلك أن العالم ينبغى عليه أن ينكر على الدوام شهادة الحواس ، وانما نعنى أن عليه أن يقارن بين مختلف ادراكاته الحسية ، وأن يحكم عقله فيها ، والا يكون خاضعا للمظهر الذى تتبدى عليه فى كل الأحوال . وهكذا يمكن القول أن أفلاطون قد عبر عن شرط ضرورى من شروط الروح العلمية فى هذه الاسطورة ، وان كان قد تطرف فى تأكيد التضاد بين عالم الأفكار العلمية وبين العالم المحسوس الى حد تأباه الروح العلمية السليمة . فهذه الروح العلمية توافق على رأى أفلاطون القائل ان الفكرة التى يكونها الذهن عن الظواهر ، وليس المظهر الذى تتبدى عليه هذه الظواهر للحواس ، هى الموضوع الحقيقى للعلم ، ولكنها لا توافق على رأيه القائل ان الفكرة وحدها هى الحقيقة ، بينما العالم المحسوس وهم . كذلك تقبل الروح العلمية رأى أفلاطون القائل ان الأشياء الفردية ، بما تتميز به من تنوع وتغير دائمين ، لا يمكن أن تخلق أى علم ، بل ينشأ العلم بالتعامل مع أفكار هذه الأشياء ، وهى أفكار عامة تلخص القيم الثابتة للأشياء المتغيرة . ولكن العلم لا يقبل رأى أفلاطون القائل ان الأفكار توجد خارج العالم المحسوس ، وانها هى سبب وجوده ، وبالاختصار ، فالروح العلمية لا تجد نفسها مضطرة ، لكى تثبت وجود الحقيقة ، الى أن تقول أن هذه الحقيقة تكون عالما قائما بذاته ، سابقا لهذا العالم ومستقلا تماما عنه ، كما قال أفلاطون ، بل هى تعترف بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية ، وبأن ما فيها من أفكار قد استخلصت من هذا العالم الواقعى بجهد متدرج .

وما دمنا قد تحدثنا عن الجهد الذى يحتاج اليه استخلاص الأفكار ، فمن واجبنا أن نلاحظ أن أفلاطون قد أشار فعلا الى هذا الجهد فى الأسطورة . حين تحدث عن الصعوبة التى يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج الى العالم الحقيقى ، وعن المقاومة التى يبديها أول الأمر لعملية التنوير التى يمر بها ، وفى هذا ادراك صحيح للمجهود الذى يقتضيه العلم من الباحث ، وهو مجهود يشهد به كل كشف علمى له قيمة .



فإذا انتقلنا الآن الى نقد تشبيه الكهف كما صاغه أفلاطون ، لوجدنا أن هناك ضعفا أساسيا فى بناء هذا التشبيه : فالمفروض أن هناك توازيا كاملا بين الصورة التى يرسمها وبين الانتقال من العالم المحسوس الى العالم المعقول . ولكن الواقع أن هذا التوازي غير دقيق : فالسجين الذى يغادر الكهف الى عالم النور الحقيقى ، ينتقل من مكان الى مكان آخر لا فرق بينه وبين الأول الا فى الدرجة فقط . أى أن كل ما يحتاج اليه السجين فى هذا الانتقال هو تعويد حواسه على الضوء الزائد فى العالم الحقيقى ، وهو لا يختلف عن الضوء الخافت فى عالم الظلال الا فى الشدة فحسب : ونفس الحواس التى كانت كفيلة بأن ترشده فى عالم الظلال تستطيع أيضا ، بشيء من التدريب ، أن ترشده فى العالم الحقيقى . أما الوجه الآخر من الصورة التى أراد أفلاطون أن يرسمها ، وهو الانتقال من العالم المحسوس الى عالم المثل ، فيختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو انتقال الى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الإطلاق ، ويوجد بينه وبين العالم الأول فارق أساسى فى الكيف ويحتاج الى تغيير كامل لكل أداة يستخدمها الانسان فى المعرفة . وعلى حين أن الحواس فى حالة أسطورة الكهف سرعان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذى انتقلت اليه هو الأكثر حقيقة ، فإن الانتقال فى الحالة الثانية الى العالم المعقول يكون انتقالا الى عالم من الأفكار التى لا تمثل شيئا الا نفسها . وإذا كان الصعود الى رؤية الأشياء الحقيقية يزيد السجين المتحرر التصاقا بالواقع وادراكا لحقيقته ، فإن الصعود الى عالم الصور أو المثل الأفلاطونية يبعد الذهن عن الواقع ويفقده صلته به ، ويفصله فى عزلة زاهدة عن عالم الناس وعالم الأشياء .

ومع ذلك فقد تصصور أفلاطون أن التوازي تام بين الحالتين ، وبالتالي أن عالمه المثالى أكثر حقيقة بدوره ، وتبعه فى ذلك الفكر الغربى

في أساسه ، فنجم عن ذلك انقلاب أساسي في الأوضاع ، تصور فيه المفكرون أن الحقيقة وهم وأن الوهم هو الحقيقة ، وأن العقول المجرده الذي يفكر فيه الإنسان أكثر حقيقة من الحسوس العيني الذي يراه ويلمسه ، وبالاختصار ، أن الماهية أكثر حقيقة من الوجود . وعلى أساس هذه الأوضاع المقلوبة شيدت مذاهب فلسفية بأسرها في الفكر الغربي . وبذلك يمكن القول ، بمعنى معين ، أن السذجين ، الذي لم يكتف بظلاله وبعالمه الضيق ، قد انتقل بالفعل الى عالم أضيق وأقل حقيقة منه ، وخلق لنفسه أصناما عبدها بمحض ارادته واختياره .

أفلاطون بين الفلسفة والفن

يصف مؤرخ الفلسفة الكبير « تسلر » مدينة أفلاطون المثلى كما رسمها في محاوراة الجمهورية بأنها عمل فنى فحسب ، لا يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها (١) . ومن الجائز بالفعل أن هذه المدينة المثلى كانت تبعد عن الواقع الى حد يتوهم المرء معه أنها وليدة الخيال الفنى عند خالقها فحسب . ومع ذلك ، ففي هذا الرأى تناقض أساسى : إذ أنه ينطوى ضمنا على افتراض أن الفن عند أفلاطون منفصل عن الواقع العملى ، وليس له غرض الا ارضاء الخيال المحض . ولكن الواقع أن أفلاطون قد أخضع الفن للاعتبارات العملية وباعد بينه وبين مجال الخيال البحت . فكيف إذن تكون صورة الدولة عنده خاضعة لمقتضيات الفن ، فى الوقت الذى كان فيه الفن ذاته خاضعا لمقتضيات الدولة ؟ وكيف تكون السياسة كما رسمها أفلاطون لمدينته المثلى مجرد عمل فنى ، فى الوقت الذى كان يدعو فيه الى أن يكون الفن أداة فى يد السياسة ؟ لا يمكننا أن ننكر أن رأى « تسلر » هذا ينطوى على تناقض أساسى . ومع ذلك فإن جذور هذا التناقض ترجع الى أفلاطون ذاته : إذ أنه ظل مترددا بين الفلسفة والفن ، ولم يستطع أن يتخذ موقفا نهائيا يحد فيه الجانب الذى ينحاز اليه ، بحيث يظل الباحث الافلاطونى حائرا على الدوام فى تحديد رأيه الحقيقى منهما ، فلا يدري أن كان الفن وسيلة لغاية هي الفلسفة . أم أن الفلسفة — بمعنى أعمق — وسيلة لغاية هي الفن . وإذا كان موقف أفلاطون ذاته يبلغ هذا القدر من الغموض ، فمن الطبيعى أن يمتد تأثير هذا الغموض الى كل من يتناول هذا الموضوع .

Zeller : Plato and the Academy, op. cit., p. 375.

(١)

وستكون مهمتنا في هذا الفصل هي محاولة تحديد موقف أفلاطون بين الفلسفة والفن ، وكشف التناقض الأساسي الذي شاب فكره بأسره . وسوف يكون لزاما علينا أن نستخدم لفظ « الشعر » أحيانا بمعنى مرادف للفن بوجه عام ، اذ أن حملة أفلاطون على الفن قد تركزت بوجه خاص على الشعر ، ومع ذلك فسوف نعرض لضروب الفن الأخرى بالقدر الذي يكفي لايضاح معالم تفكيره وكشف مواطن ضعفه في هذا الميدان .

اعتراضات أفلاطون على الشعر :

١ - في الكتاب الثالث من الجمهورية (٣٩٢ - ٣٩٣) يعرب أفلاطون عن رأى غريب في الشعر ، يقول فيه أن أسلوب السرد أو الحديث المباشر أفضل من الأسلوب الدراسي الذي ترد فيه الكلمات على لسان شخصيات يصورها الشاعر . ذلك أولا لأن الكثرة في ذاتها شر . ومن هنا كان العمل الشعري الذي ينطوي على كثرة من الشخصيات والمواقف والاتجاهات أسوأ من العمل البسيط الذي يصل الى هدفه مباشرة . فالشعر غير المتنوع أفضل من الشعر المزدهم بالتنوع والتغيير (٣٩٧) . وثانيا لأن الشاعر الذي يقدم كثرة من الشخصيات لابد أن يتقصر كلا من هذه الشخصيات . فان كان منها ما هو ضعيف أو جبان أو متخاذل ، انتقلت هذه الرذائل بدورها الى نفس الشاعر ، لأن النفس تتأثر بالمحاكاة ، وتغدو بالتدريج على شاكلة من تحاكيمهم . فالشاعر يفقد شخصيته في شخصيات الآخرين ، ان جاز هذا التعبير ، ولابد أن يكون قد اكتسب شيئا من الشر ان كان قد استطاع أن يتحدث بلسان الاشرار ويحسن التعبير عن مواقفهم . وبعبارة أخرى فالفنان الخالي يحاكي العمل الذي يخلقه ، ويكتسب شيئا من طبيعته ، أو يكسبه شيئا من طبيعته الخاصة ، التي ينبغي أن يكون فيها شيء من الشر حين تخلق عملا ينطوي على عنصر الشر . ومن الواضح أن أفلاطون كان في ذلك متأثرا بالمبدأ العام الذي أكدته مرارا في محاوره الجمهورية ، وهو المبدأ القائل أن كل شخص ينبغي أن يقوم بالعمل الذي تؤهله له طبيعته - وهو مبدأ يمكن ، بعد تحويل بسيط ، أن يتحول الى مبدأ آخر ، يقول أن العمل الذي يقوم به كل شخص انما هو تعبير عما هو كامن في طبيعته .

ولقد وصفنا هذا الرأي من قبل بأنه غريب ، لأن من المستغرب بالفعل أن تصدر أحكام كهذه عن أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون كان ،

بمعنى معين ، كاتباً درامياً ، وكانت أنجح محاوراته هي تلك التي لجأ فيها الى نفس هذه الطريقة التي ينتقدها . ولو كان الفنان الخالق تفسد طبيعته اذا تقمص الشخصيات التي يتحدث باسمها ، أو يفسد طبائع سامعيه اذ يجعلهم يتعاطفون مع هذه الشخصيات ، لوجب أن تكون طبيعة أفلاطون قد فسدت نتيجة لتصويرها شخصيات يعدها هو ذاته بغيضة أو ذات آراء باطلة ، مثل كاليكليس وثراسيماخوس وبروتاجوراس ، وان تكون طبيعة تلاميذه في الاكاديمية قد شوهت نتيجة لتعرضها لأمثال هذه المؤثرات من خلال محاورات أفلاطون ذاتها . ولو حكمنا على الأمر بمقاييس فنية سليمة لقلنا بالطبع أن الفن الأقدر على تصوير مختلف المواقف والشخصيات هو الفن الرائع بحق . ذلك لأنه لا مجال للمقارنة - من الوجهة الجمالية - بين حديث مباشر يصف أهدافه مباشرة وبين عمل فني معقد متعدد الشخصيات ، يوصلنا الى هذا الهدف نفسه ولكن من خلال بناء درامى متكامل .

ولكن من المؤكد أن أفلاطون لم يكن يضع في ذهنه المقاييس الجمالية حين أصدر هذه الاحكام ، وانما أصدرها على أساس مقاييس فلسفية لا صلة لها على الاطلاق بالشعر أو الفن في عمومه . فهناك مغالطة واضحة في اقحام مبدأ « الثبات خير ، والتغير والكثرة شر وفساد » (وهو من الوجهة الفلسفية ذاتها مبدأ لا يمكن الاعتراف به على أى نحو مطلق) في مجال الفن . ولو صح هذا المبدأ لكان معناه أن القطعة الموسيقية التي تعزفها آلة واحدة لابد أن تكون أفضل من تلك التي تعزفها فرقة كاملة ، وأن القطعة ذات الصوت أو الايقاع الموحد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الايقاعات المتباينة ، وأن الموعظة الأخلاقية أفضل بالضرورة من الرواية أو المسرحية ذات البناء المعقد - وهي كلها أحكام تطبق على الفن، بطريقة غاشمة ، مبادئ فلسفية مشكوكا في صحتها حتى في مجالها الخاص .

وترتب على هذه الطريقة الباطلة في نقل المبادئ الفلسفية من مجالها الأصلي الى مجال الفن الذي لا تربطه بها صلة ، أن عاب أفلاطون على الشعر كل ما هو مميز بحق للعمل الشعري . ذلك لأن ما وجهه الى الأسلوب الشعري من انتقادات هو في واقع الأمر لب الموقف الدرامى ، أعنى القدرة على تصوير الشخصيات بدقة واحكام . وبعبارة أخرى فقد كان أفضل ما في الشعر أو الأدب رذيلة في نظر أفلاطون .

ولو نظرنا الى فكرة المحاكاة ذاتها من الوجهة النفسية ، نوجدنا ان أفلاطون كان يخلط بين عملية خلق الشخصيات كما يقوم بها الشاعر أو الأديب ، وبين عملية التمثيل أو إعادة التصوير التي يقوم بها الممثل . فالممثل - كما يقول هافلوك (١) - يمكن أن يحاكي ، لأنه يتقمص الشخصية اذا أراد اظهارها بمظهرها الحقيقي ، أما الشاعر فلا بد له أن يحتفظ باستقلاله حتى يتيح لقدرته الفنية أن تخلق مختلف الشخصيات التي كثيرا ما تكون متعارضة فيما بينها . أى أن معنى المحاكاة لا ينطبق على فعل الخلق مثلما ينطبق على فعل الأداء والتمثيل . وحتى في حالة التمثيل ذاتها ، فمن الصعب أن يحكم المرء على الممثل الذي يقوم بأدوار شريرة بأنه يصبح نتيجة لذلك شريرا ، أو على من يمثل شخصيات خيرة بأنه لابد أن يصبح هو ذاته شخصا ميالا الى الخير ، أما اذا نظرنا الى الأمر من زاوية المستمعين أو المشاهدين الذين يفترض أفلاطون أن نفوسهم تنشبت بين الشخصيات المتعددة التي يشاهدونها ، وتتأثر بالنماذج السيئة منها ، فانا نستطيع أن نتصور نتيجة عكسية لهذه المؤثرات : إذ أن روعة بناء العمل الفني المعقد يمكن أن يكون لها تأثير رفيع في النفس المتذوقة للفن ، كما أن الشخصيات الشريرة قد تؤدي في سياق العمل الفني المتكامل دورا يؤثر في النفس تأثيرا مضادا ، فضلا عن أن الممكن النظر الى هذه المؤثرات الفنية - كما فعل أرسطو - على أنها تؤدي الى التطهر من الانفعالات الموازية لها في الحياة الواقعية .

٢ - وكما يعترض أفلاطون على الشعر على أساس أن له تأثيرا سيئا في الطبيعة البشرية بما يقدمه اليها من نماذج ضارة ، فانه يحسن أيضا عليه ، وعلى الفن بوجه عام ، لأنه يزيّف صورة الواقع ، ويقدم الينا أنموذجا مشوها له . وفي هذه الحالة أيضا يلجأ أفلاطون الى فكرة المحاكاة في نقد الفن ، ولكن المحاكاة التي يعنيها هنا هي محاكاة العالم الحقيقي ، لا محاكاة مشاعر النفس البشرية وأحوالها .

ففي رأى أفلاطون أن الفن أيسر سبيل الى تقديم صورة سطحية للعالم بأكمله . فالفنان يدعى لنفسه القدرة على محاكاة كل شيء . ذلك لأن عمله لا يقتصر على انتاج الاشياء المصنوعة فحسب ، بل أنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات ، وكل الأحياء ، فضلا عن ذاته أيضا ، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية ، وكل

ما في باطن الأرض في انعام السفلى . . ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما ؟ إن أسرع الطرق لذلك هي أن تأخذ مرآة وتدور بها في كل الاتجاهات . وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى . (٥٩٦) وهكذا يشبه أفلاطون عمل الرسام بهذه العملية التي يدير فيها الانسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء . فإذا رسم الفنان كرسيًا ، فهذا الكرسي مرتبة ثالثة من حيث الوجود ، إذ أن هناك أولاً فكرة الكرسي كما صنعها الذهن الإلهي . وهناك ثانياً الكرسي المادي الذي يصنعه النجار ، وثالثاً مظهر الكرسي أو صورته كما يرسمها الفنان . ومعنى ذلك أن العمل الفني لا يحاكي المثل الثابتة للأشياء ، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التي نراها في العالم الواقعي ، وإنما يحاكي مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب . فالفنان إذن أبعد ما يكون عن « الخلق » ، بل أنه أقل مرتبة من « الصانع » ذاته ، لأن الصانع ، على الأقل ، يأتي لنا بأشياء فعلية ، أما الفنان فيحاكي تلك الأشياء الفعلية التي انتجها الصانع . وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للنظرية في المثل ، وتكون الأعمال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال التي هي أدنى مراتب الوجود ، وأبعد الأشياء عن الحقيقة (١) .

ومن الممكن القول إن رأى أفلاطون في الفن بوصفه محاكاة تشويه الواقع وتزييفه ، ينطبق أيضاً على الشعر ، لا على فنون كالتصوير والنحت فحسب . ذلك لأن في الشعر من الأوزان والإيقاعات والمؤثرات النفسية ما يصرف أذهاننا عن العلاقات الحقيقية للأشياء ، ويحجب عنا صورة الوجود في حقيقته . فحين نستمع إلى قصيدة شعرية ، لا نتجه عقولنا إلى الحقيقة المنطقية التي تحدث عنها القصيدة ، أو إلى معرفة علمية للموضوع الذي تتناوله ، وإنما ننقاد إلى ما في الشعر من عوامل لغوية وبلاغية وموسيقية ، تكاد تصبح هي الغاية المقصودة لذاتها . هذا الوسيط اللغوي يحجب عنا الصورة الحقيقية للواقع ، ويبعث فينا مشاعر لا صلة لها بالرغبة الأصلية في المعرفة ، مثلما تحجب عنا ألوان الرسام حقيقة الموضوعات التي تصورهما ، وتقدم إلينا خيالات وظلالاً يتركز عليها اهتمامنا وكأنها هي كل ما ننشده من حقيقة .

(١) أنظر للمؤلف مقال : « النظريات اليونانية في فلسفة الفن » ، مجلة « المجلة »

العدد ٩٣ ، سبتمبر ١٩٦٤ .

وليس من العسير ان يدرك المرء نقاط الضعف في هذا الوجه من أوجه نظرية المحاكاة عند أفلاطون . ذلك لأنه لا يمكن أن يكون نظرية عامة في الفن ، لأن هناك فنونا لا تنطبق عليها فكرة المحاكاة هذه أصلا ، وبالتالي لا يمكن ان توصف نواتجها بأنها ظلال لأي شيء : كالفنون الزخرفية والمعمارية . فضلا عن ذلك فان أفلاطون يقع في هذا المجال بدوره في الخطأ الاساسي الذي يشوب نظريته في الفن بأسرها - وأعني به اقحام المسائل الميتافيزيقية في مجال الفن . فهذا الرأي يرتكز بقوة على نظرية المثل ، وعلى موقف أفلاطون الميتافيزيقي العام ، الذي تكون فيه المحسوسات أقل حقيقة من المثل ، وتكون فيه صور المحسوسات أقل الجميع حقيقة . ومن الواضح أن مجرد استخدام معيار « الحقيقة » في هذا المجال للمفاضلة بين الاعمال الفنية والاشياء التي تصورها تلك الاعمال ينطوي على مغالطة واضحة ، اذ أننا لا نطلب من العمل الفني أن يقدم اليينا تفسيراً ميتافيزيقياً لحقائق الاشياء ، بل ان نفس الطابع « الوهمي » للفن هو مصدر قوته . ولو كان هدفنا هو انتاج أشباه واقعية لكان صانع الاطار الذي توضع فيه الصورة أفضل من الفنان الذي رسمها - وهي في ذاتها نتيجة يكفي امتناعها لاقتناعنا بمدى تهافت هذه النظرة الى الفن . وأخيرا ، فان الاعتقاد بأن وظيفة الفن الوحيدة هي محاكاة الاشياء الواقعية الجزئية هو اعتقاد ساذج الى حد بعيد : ذلك لأن الفن ، حتى في الحالات التي يصور فيها موضوعا جزئيا أو فرديا ، يسعى دائما الى تجاوز الفردية ، ويتخذ من هذا الموضوع مجرد نموذج لتصوير نمط عام يعلو كثيرا على الجزئيات . وتلك في الواقع هي أوضح علامات العبقرية في الفنان : أن يقدم اليينا من خلال أمثلة جزئية أو حالات فردية ، نماذج لعالم كامل يتصف بالعمومية والشمول - وهي صفة نستطيع أن نقول ان أفلاطون قد تجاهلها أو غفل عن ادراكها ، على الرغم من كل ما كان يتصف به هو ذاته من مزاج فني .

٣ - أما الاعتراض الثالث الذي يوجهه أفلاطون الى الشاعر . فهو أنه يصور الآلهة بصورة غير لائقة . فالشعراء يصفون الآلهة بصفات لو نسبت الى البشر أنفسهم ، لما وجدوا فيها ما يشوقهم : اذ تظهر الآلهة لديهم غيرة ، منتقمة ، ساخرة ، لاهية ، عابثة ، بل خليعة في بعض الأحيان (١) . أما أفلاطون فيريد أن تكون للآلهة أفضل .

(١) انظر الكتاب الثالث ، ٣٧٧ - ٣٨٣ .

صورة ممكنة ، ولاسيما في أذهان النشء الذي ينبغي أن تضمن نه
اندولة المثلى أرفع تربية .

ولقد رأى البعض في أفكار أفلاطون هذه محاورة لتطهير العقيدة
اليونانية من شوائبها ، إذ أنه حين وجه حملته على كبار شعراء اليونان
نتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحيانا أسوأ ما في البشر من
خصال ، إنما كان يدعو الى اصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذي
كان كقبلا بتقريبها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد ، والتي
يرى بعض الكتاب في أفلاطون مبشرا بها . فهو يرفض أساسا التصوير
البشرى للآلهة في العقيدة اليونانية ، ويدعو الى آلهة مجردة عن صورة
البشر ، وعن صفات الكائنات الطبيعية . بل أنه ربما كان أكثر تطرفا
في ذلك من اللاهوتيين في العصور الدينية ، إذ أنه ينادى في أحد نصوص
انكتاب الثالث من المحاورة بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده ،
لا للشر أيضا : إذ أن ما هو خير لا يضر ، ولا يمكن أن يكون علة للشر .
« ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء ، وإنما هو علة الأشياء
الخيرة ، لا الشريرة » (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ، إذ أن
الخير في حياة البشر قليل ، والشر فيها كثير . فالخير ليس له من
مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له عن مصدر غيره . (٢٧٩)
فهو إذن يعيب على الشعراء أساءتهم الى الآلهة بجعلهم إياهم مصدرا
للشر الى جانب الخير . وصحيح أن رأيه هذا يؤدي الى القول بنوع
من الألوهية ذات القدرة المحدودة ، أي أنه ينفي عنها القدرة الشاملة ،
ولكن يبدو أنه كان ممن أدركوا في وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن
أن تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالم يعد الشر فيه حقيقة واقعة .

على أنه إذا كان المنطق السليم ، والتطور القالى للعقائد البشرية ،
يؤيدان أفلاطون في حملته على عناصر التشبيه بالإنسان في العقيدة
اليونانية ، فإن هذه الحملة كان لها ، من الوجهة الجمالية الخالصة ،
تأثير ضار . ذلك لأنها قضت على الطابع الشعري والفنى في هذه
العقيدة . فمن الجائز أن الشعراء كانوا يتحدثون عن الآلهة حديثا
بشرياً لأنهم يؤثرون الحقيقة الشعرية على الحقيقة المنطقية - وتلك
الحقيقة الشعرية إنما تكون في التأثير الانفعالى والصورة الحية التي
يبعثها الشعر ، لا في المعلومات الواقعية أو الدروس الاخلاقية المتضمنة
فيه . فأغلب الظن أن اليونانيين كانوا يجعلون لعقيدتهم وظيفة
جمالية قبل كل شيء ، وأتخذوا من أساطيرهم مادة للشعر والتمثيل
والنحت والغناء ، ولم تكن لهذه العقيدة كل وظائف الدين بالمعنى

التقديسى لهذه الكلمة • أما أفلاطون فقد رفض هذه الوظيفة الجمالية أصلا ، وحرص على مراقبة المضمون الحرفى للتعاليم الدينية ، أى أنه أراد انتزاع هذه العقيدة من مجال الفن الى مجال العبادة بمعناها الصحيح • و لو أمعن المرء تأمل العقيدة اليونانية ، وموقف اليونانيين منها ، لاتضح له أنهم لم يكونوا يأخذونها مأخذ الجد الى الحد الذى تصوره أفلاطون : فالواسم الدينية كانت عندهم مناسبات لاحتفالات فنية وموسيقية ومسرحية ، ولم تكن فترات خشوع أو تقديس بالمعنى المعروف فى الأديان اللاحقة • ومن هنا يبدو أن تقريبيهم للآلهة من البشر انما كان مظهرا من مظاهر الوظيفة الجمالية للعقيدة ، فضلا عن أنه وسيلة لازالة الرهبة والحدود الفاصلة بين الآلهة والناس ، بدليل أنهم جعلوا بين الطرفين حالة وسطى ، هى حالة الأبطال أو أنصاف الآلهة ، الذين يأتون الى الوجود نتيجة لتزاوج بين الآلهة والبشر وبالاختصار ، يبدو أن تأثر أفلاطون بطابع الأديان الشرقية القديمة (التى عرفها بالاتصال المباشر ، أو من خلال الفيثاغورية) قد أدى به الى محاولة نقل النظرة الجادة الى الدين من الشرق الى اليونان وتغيير وظيفة العقيدة اليونانية تبعا لذلك تغييرا أساسيا •

ومن جهة أخرى ، فقد كان أفلاطون فى محاولة الجمهورية يؤسس دولة يعتقد أنها هى الدولة المثلى • وكان من الطبيعى فى فترة حماسته لتكوين هذه الدولة أن يهاجم الفن ، مثلما هاجمته بعض العقائد فى فترات حماسها الأولى ، حين كانت تسعى الى تكوين « دولة الهية » على الأرض • وفى الحالتين قد يصل تعصب المصلح الى حد التزمّت وضيق الأفق • وكما كانت الأسباطير والفنون تكون « الثقافة الشعبية » التى تسعى العقائد ، فى أول فترات ظهورها ، الى تطهير الانهتان منها فى سبيل احلال التعاليم الجديدة محلها ، فكذلك كان الشعر أيام أفلاطون يؤلف ذلك التراث الشعبى الذى ينافس تعاليمه الجديدة ، والذى يتعين عليه التخلص منه لكى يمهّد الطريق لنوع التعليم الذى يريده • وفى الحالتين يصل التطرف الى حد النظر الى الفن من زاوية واحدة : هو ما ينطوى عليه من معارف ومعلومات يراها الدعاة الجدد ضارة بدعوتهم ، على حين أنهم يتجاهلون تماما ذلك الوجه الآخر للفن ، الذى يكون فيه نشاطا روحيا له قيمة يكتسبها من مجاله الخاص ، لا من « الحقائق » التى ينطوى عليها ، ويكون لازما للإنسان لجسرد كونه فنا ، لا لأنه دعوة الى هذه الفكرة أو تلك •

هل يمكن تبرير آراء أفلاطون الجمالية ؟

تدل الانتقادات التي وجهناها الى آراء أفلاطون الجمالية على أن هذه الآراء قد وقعت في خطأ أساسى ، هو الخلط بين مجالى الميتافيزيقا والفن ، وبين قيم الحق والخير والجمال . فهو يحاسب الاعمال الفنية على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنها ينبغى أن تعين الانسان على فهم حقائق الاشياء ، أو يعيب عليها أنها لا تتضمن دعوة أخلاقية مباشرة ، أى أنه ، بالاختصار ، يحكم على الفن كما لو لم يكن بينه وبين العلم والأخلاق أى حد فاصل .

ولقد حاول البعض تبرير آراء أفلاطون هذه - التي تبدو في نظر الانسان الحديث مسرفة في التزمّت - على أساس أن الحضارة اليونانية بأسرها قد وقعت في هذا الخطأ ذاته . فالحد الفاصل بين مفهومي الخير والجمال لم يكن واضحاً عند اليونانيين في عمومهم ، ومن هنا كان خلطهم بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الأخلاقية للعمل الفنى . فليس المطلوب من العمل الفنى ، في نظر اليونانى ، أن يجلب لذّة للحواس ، وإنما ينبغى أن يبعث في الروح مشاعر تساعد على تهذيبها من الوجهة الأخلاقية . « فالمزج بين فكرتى الجميل والخير هو محور النظرية اليونانية في الفن ، وهو الذى يتيح لنا أن نفهم المسبب الذى جعلهم يرون الفن تعليمياً . ذلك لأن غاية الفن عندهم لم تكن هى اللذة وحدها ، وإن تكن اللذة أساسية فيه ، وإنما هى التهذيب والتقويم أيضاً . بل أن أفلاطون يضع التهذيب فوق اللذة ، وهو في ذلك يسير مع الرأى الشائع الى حد المبالغة . فقد انتقد هوميروس على نفس النحو الذى كان خليقاً أن ينتقد عليه فيلسوفاً أخلاقياً ، موضحاً تلك النقائص التى تتصف بها ، من وجهة النظر الأخلاقية ، نظيرته الى السماء والآلهة ، ومستبعداً كل نسيج الشاعر الانسانية المتدفقة ، وانفجار الغضب والحزن والخوف ، بوصفها ضارة بالمواطنين الناشئين ، ولأنها تضرب لهم مثلاً سيئاً ، مع أن هذه الأمور وحدها هى التى خلّدت الالبازة والأوديسة من حيث هما عملان شعريان ، لا بحثان أخلاقيان . . . وتمشياً مع هذا الرأى ، نجد أن الهدف الرئيسى لكل فن يونانى هو تمثيل الشخصية الانسانية والمثل العليا للانسان . . . وبالاختصار فإن فضيلة الانسان أو امتيازها ، كان هو

المحور الذى يدور حوله الفن اليونانى ، وكان تصوير الجميل يتضمن أيضا تصوير الخير» (١) .

ان المرء عندما يتأمل ما قاله أفلاطون فى الشعر ، يراه يتحدث عنه كما لم يكن شعرا على الاطلاق . فهو فى واقع الأمر يريد تحصيله الى نثر (الكتاب العاشر ، ٦٠١) ، حتى يتسنى لنا ادراك الشعر عنى حقيقته ، مع أن هذا التحصيل ينتزع من الشعر ماهيته المميزة ويسلبه كل مزاياه . ولا يستطيع أحد أن ينكر أنك لو ناقشت الشاعر كما لو كان عالما ، أو حلت قصيدة كما لو كنت تنتظر منها أن تأتيك بمزيد من المعرفة العلمية ، لكانت النتيجة مخيبة للأمال . غير أن الشاعر لا يقول ذلك ولا يدعيه ، ولا يتقدم اليك بشعره على أنه « مرجع » تستخلص منه المعلومات . ومع ذلك فإن « هافلوك » يأتى بتعليل طريف لطريقة أفلاطون هذه فى النظر الى الشعر ، وهى الطريقة التى تمجها أدواقنا الحديثة . فهو يرى أن أفلاطون يعبر بذلك عن وظيفة الشعر فى المجتمع اليونانى ، وهى نقل التراث الثقافى شفويا . فحتى العهد اليونانى كان الشعر لا يزال يعد أداة تداول المعلومات الثقافية من جيل الى جيل ، نظرا الى أن إيقاعاته وأوزانه تجعل منه خير وسائط للتعليم بين الأجيال المتعاقبة . ومن هنا كان اطلاق اسم « الأدب » على هذا الشعر تسمية غير دقيقة : إذ أن هوميروس يمثل نقطة النهاية فى فترة طويلة من الأمية نضج فيها الشعر اليونانى ، وكانت الأساليب الشفوية فيها هى الوحيدة المتوافرة لتعليم الصغار ونقل العادات والعرف الاجتماعى (١) . وبعبارة أخرى ، فقد كان أفلاطون فى نقده للشعر ناقدا لحضارته وللثقافة المتوارثة فيها ، بل كان ناقدا للتراث الثقافى اليونانى بأسره . واذن فلا بد من فهم الظروف الخاصة التى ظهرت فيها هذه الحملة القاسية على الشعر وفى ضوء هذه الظروف - التى لن تتكرر فى العصور التالية - تكون هذه الحملة معقولة ومفهومة . بل ان تأكيد أفلاطون لفكرة المحاكاة mimesis يلقي عليه فى هذه الحالة ضوءا جديدا : إذ ان التعاليم المصوغة فى قالب شعري ، التى تنقل وتتوارث شفويا ، لا تحيا الا من خلال أدائها والقسائها ، كما ينبغى أن تقترن عملية الحفظ والاستعادة بشحنة نفسية قوية يتقمص فيها الشاب كل شخصية فى الشعر - وهو موقف غير مألوف

L. Dickinson : The Greek View of Life, pp. 211 — 213.

(١)

Havelock : Preface to Plato, pp. 45, 125.

(٢)

للتلميذ الحديث الذي اعتاد استخدام الكتب ، وعينه ، بدلا من التراث الشعري ، وأذنيه ولسانه (١) . وفي موضع آخر يقدم « هافلوك » تبريرا لهذه الظاهرة ذاتها من زاوية أخرى فيربط بين حملة أفلاطون على الشعر ، وبين رأيه في المعرفة الظنية ، ويقول « إن من الممكن التعبير بإيجاز عما كان أفلاطون يدعى إليه بالقول إنه يريد اختراع لغة تجريدية للعلم الوصفي تحل محل اللغة العينية للذاكرة الشفوية » (٢) .

فلنحلل هذه التبريرات اذن لكي نتبين مدى قدرتها على الصمود في وجه النقد .

١ - اذا بدأنا بالفكرة الأخيرة ، القائلة ان أفلاطون حمل على الشعر لأنه يتحدث في أمور العلم الوصفي بلغة عينية تلائم الذاكرة الشفوية ، على حين أنه أراد أن يصطنع له لغة تجريدية تلائم طبيعة العلم الأكاديمي المنظم ، فانا نلاحظ أن العلم في نظر أفلاطون لم يكن وصفيا ، ولم تكن له أدنى صلة بالمحسوس ، وانما كان علما تجريبيا بحتا . وهذا يؤدي بنا الى تعديل الحكم السابق ، بحيث نقول أنه لم يكن يهدف الى دعم اللغة العلمية ، بقدر ما كان يهدف الى مهاجمة كل ما يرتبط بالعالم المحسوس ، وضمنه التشبيهات الشعرية التي يستمد معظمها من هذا العالم العيني .

٢ - اذا كان صحيحا أن التعليم الشفوي ، عن طريق الشعر ، يقتضى من الدارس نوعا من المحاكاة لروح الشخصيات التي يصفها الشعر ، وبالتالي يستحق النقد على هذا الاساس ، فلماذا وجهه أفلاطون نقده للشاعر بدوره ؟ ولماذا تجاهل تجربة الخلق الشعري ولم يستبق منها الا هذا الجانب المتعلق بطريقة حفظ الشعر أو استيعاب معانيه ؟ وكيف جاز له أن يصدر نفس الحكم على من يحفظ الشعر ومن يؤلفه ، ويدين المؤلف لأسباب لا يظهر تأثيرها الا عند رواة شعره فحسب ؟

٣ - كانت النظرية الكامنة من وراء نقد أفلاطون للشعر - وللفن بوجه عام - نظرية نفعية . وبالمثل يحاول هؤلاء المدافعون ان يبرروا هذه النظرية النفعية في ضوء طبيعة التراث الحضاري اليوناني في عصر

Ibid., p. 44. (١)

Ibid., p. 236. (٢)

أفلاطون • ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون تنطوي على عناصر تناقض كل فلسفة نفعية في الفن • فهو في « الجمهورية » (٤٧٦) يتحدث عن الجمال في ذاته ، ويصف من يعرف أشياء جميلة فقط ، دون الجمال المطلق ، بأنه يعيش في حلم ، على حين أن من يعيش في عالم الحقيقة هو ذلك الذي يتذوق الجمال في ذاته • ومعنى ذلك أنه يعترف بالقيمة الجمالية المطلقة ، ولا يكتفى - في هذا النص - بأن يكون الفن أداة في يد التربية أو وسيلة لأية غاية أخرى • وبذلك يكون هناك تناقض أساسي في فلسفة أفلاطون الجمالية ، لا تكفى لرفعه الإشارة إلى أية ظروف حضارية متعلقة بعصره الخاص •

٤ - ومع ذلك ففي استطاعتنا ، من خلال التبرير السابق ، أن نعلل ظاهرة حشرت بعض شراح أفلاطون ، وهي تركيزه الحملة على الشعر في المقام الأول ، ثم على الموسيقى من بعده ، بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة ، على حين أنه كاد أن يسكت تماما على فنون كالنحت والعمارة • وقد أعرب «نتلشب» عن دهشته للأهمية التي عزاها أفلاطون إلى الموسيقى بالقياس إلى التصوير والنحت والعمارة ، لا سيما وأن هذه الفنون الأخيرة كانت قد بلغت عند اليونانيين مكانة رفيعة ، على حين أن ماحققته الموسيقى كان ضئيلا بالقياس إليها • ويزداد الأمر غرابة - في نظر نتلشب - إذا تأملنا هذه الظاهرة في ضوء عداوة أفلاطون للمذهب الحسي : إذ إن الطابع الحسي واضح في النحت ، وهو في التصوير أوضح منه في الموسيقى والشعر^(١) • والتعليل الذي يقدمه لهذه الظاهرة هو أن الكلمات - ولا سيما إذا كانت موزونة ملحنة - كان لها تأثير كبير في نفوس اليونانيين • (وبالفعل يمكن القول أن الأمة اليونانية قد بالغت في تأثير «الكلمة» إلى حد أنها تصورت أن التعامل مع الكلمات يغني عن التعامل مع العالم الطبيعي ومن هنا كانت أهمية العلوم الاستدلالية ، كالرياضة والمنطق غير أن التعليل التربوي هو الأقدر على تفسير هذه الظاهرة : إذ أنه لما كان هدف أفلاطون هو نقد التراث الثقافي اليوناني ، كما ينتقل

Nettleship : The Theory of Education in Plato's Republic, pp. (١)
69 — 70.

وانظر أيضا لنفس المؤلف •
Lectures on the Republic of Plato, pp, 116 — 117.

شفويا عن طريق الشعر الملحن من جيل الى جيل ، فقد كان من الطبيعي أن تنصب حملته على الشعر والموسيقى بوصفهما الأدوات الرئيسيتين لنقل هذا التراث ، على حين أن النحت والتصوير والعمارة ليس لهم دور واضح في هذا الميدان .

الحقيقة الشعرية والحقيقة الفلسفية :

إذا كانت المحاولة السابقة لتعميل موقف أفلاطون من الشعر تبدو لنا مقنعة في نواح معينة ، وغير مقنعة في نواح أخرى ، ففي اعتقادي أن هناك جانبا من جوانب فلسفة أفلاطون ينطوى على تفنيد حاسم لهذه المحاولة ، وأعني به الجانب الأسطوري من هذه الفلسفة .

ويكاد يكون من المتفق عليه بين الباحثين أن الأسطورة عند أفلاطون تعبر عن نوع من المعرفة الاحتمالية في أمور لا يمكن إقامة البرهان عليها . ذلك لأنها تتعلق بمسائل لا يمكن التوصل فيها إلى حقيقة يقينية ، ومن هنا كان علينا أن نكتفي في هذه الأمور بالفرض المرجح ، لا باليقين الذي لا يمكن مناقشته (١) . ومن قبيل هذه الأمور ، البحث في أصل العالم وطبيعة الألوهية والحياة الآخروية وأصل النفس البشرية ومصيرها ، وبعض المسائل المتعلقة بتنظيم الدولة . تلك كلها مسائل حيوية دون شك ، غير أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يصل فيها إلى معرفة لها نفس يقين المعرفة الرياضية . ومن هنا كان عليه أن يلجأ إلى الأسطورة والخيال بوصفهما أفضل وسيلة للتعبير عن هذا النوع من الحقائق .

على أن من الملاحظ أن الأسطورة تربط الفكر الفلسفي بالتراث الغابر ، وبالذكريات الموروثة من الماضي السحيق ، بل إنها كما يقول « ريفو » Rivaud : « تبعث الصورة الوقور لأولئك الأجداد البعدين الذين كانت الآلهة تهبهم أحيانا ملكة الرؤيا الواضحة » (٢) . فإذا صح هذا ، كان معناه أن أفلاطون قد دعا إلى ربط الفكر بتراثه الغابر ، بل عمل من خلال أساطيره على الإبقاء على هذا التراث حيا .

(١) V. Brochard : «Les mythes dans la philosophie de Platon», Article dans «Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne», Paris, (Vrin), 1954, p. 53.

(٢) A. Rivaud : Histoire de la philosophie, Paris, (P.U.F.), 1948, Tome I, p. 172.

فكيف إذن يقال إنه أراد محاربة التراث القديم كما تناقله كبار الشعراء في أساطيرهم ؟ وإذا كان التعليل الصحيح لحملة أفلاطون على الشعر هو العداء التقليدي بين الشعر والفلسفة ، فكيف اللجوء أفلاطون الى الاساطير - ذات الطبيعة الشعرية - في الموضوعات ذات الأهمية الكبرى ، بل جعل من إحدى مصاوراته الكبرى ، وهي طيمائوس أسطورة واحدة متصلة ؟ أيمن أن يكون هذا هو الأسلوب الذي يتبعه مفكر حريص على أن يباعد بين أمته وبين الشعر بوصفه مصدرا مضللا للمعرفة كانت هذه الأمة تلتمس لديه الإجابة عن أسئلتها الرئيسية ؟ الحق أن أفلاطون لم يقتصر على الإجابة بالأساطير في صدد مشكلات رئيسية للفكر الفلسفي ، بل لقد حاول أن يأتي لها بمبررات تجعل اللجوء اليها جزءا من تنظيم الدولة ذاتها : فهي ليست وسيلة نلجأ اليها لأننا لا نجد ما هو أفضل منها ، وإنما هي خطة ضرورية لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الاستقرار بين طبقات المواطنين . ومهمتها لا تقتصر على الأمور الغيبية المتعلقة بالأصل والمصير الكوني وإنما تمتد الى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها . فلا بد من « كذوبة » من أجل اقناع المواطنين بأهم المسائل في فلسفة الحكم عند أفلاطون ، وهي انقسام الناس الى طبقات أساسية متميزة . ونقول ان هذه أهم مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التعريف الذي استقر رأيه عليه للعدالة هو أداء كل للعمل الذي يصلح له ، والتزامه الطبقة التي تؤهلها « طبيعته » للانضمام اليها . ففي هذه المسألة الأساسية تقوم الأسطورة بمهمة اقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة ، وبأن هذا تقسيم اقتضاه النظام الطبيعي للعالم . فإذا تسرب الشك الى نفوس المواطنين في هذا المبدأ ، أو فكروا في الثورة عليه ، كان للحكام أن يكذبوا عليهم بأن يؤكدوا لهم أن « الآلهة » قد أرادت هذا التقسيم وباركته ، وأن هذا أمر قضت به « النبوءة » - أو باختصار ، أن القانون الذي أراده أفلاطون شريعة الهيئة لاتناقش . فإذا كان أفلاطون يلجأ في هذه المسألة الحيوية الى الأسطورة ، لا بمعنى المعرفة المرجحة أو الاحتمالية ، بل بمعنى أشد تطرفا ، هو « الكذوبة » فهل يجوز لنا أن نقبل الرأي القائل أن « أكانيب » الاساطير الهومرية هي علة تحامل أفلاطون عليها ، أو انه أراد ان يفصل المعرفة عن تراثها الاسطوري الغابر ويشق بها طريقا عقليا جديدا ؟

أنا لا نود أن نصدر حكما على طريقة أفلاطون في الالتجاء الى الأسطورة ، ولكن الذى نود أن ننبه اليه هو التناقض الواضح بين هذه الطريقة وبين حملته على الشعراء لالتجائهم الى هذا الأسلوب ذاته ، والفكرة التى تفرض نفسها على الذهن فى هذا الصدد هى أن أفلاطون قد اعترف ، على الأقل ، بنوع من الحقائق لا يمكن التعبير عنه الا بالأسطورة ، وهى ما يمكن تسميته « بالحقائق الشعرية » ، مما يحتم على المرء أن يسلم بوجود تناقض أساسى فى موقفه من الشعر ، ويقلل فى الوقت ذاته من أهمية المحاولات التى يبذلها بعض الشراح لتبرير موقفه هذا على أساس العداء التقليدى بين الشعر بوصفه ثقافة أسطورية لاتقوم على أساس من اليقين ، وبين الفلسفة بوصفها أرفع مصدر للمعرفة اليقينية .

واذن ، فهناك بالفعل ظاهرة غريبة يصعب تحليلها فى فلسفة أفلاطون : هى أنه ، وهو أقرب الفلاسفة الى المزاج الشعرى ، قد حمل على الشعر حملة شعواء ، وطالب بتطبيق مقاييس ميتافيزيقية أو منطقية أو أخلاقية صارمة فى الحكم على الاعمال الفنية بوجه عام ، وهى مقاييس لو كانت طبقت على عمل مثل « طيماوس » أو « المأدبة » لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة وفى الوقت الذى كان فيه أفلاطون أديبا مرهف الحس ، الى جانب كونه فيلسوفا ، وكان يعترف بالأسطورة وسيلة للتعبير عن حقائق معينة لا سبيل الى التعبير عنها بوسائل المعرفة الأخرى ، نراه ينكر الاستقلال الذاتى للحقيقة الجمالية ، ويخضعها على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن ، وينادى بتطبيق معايير جمالية كفيلة باستبعاد الأدب والفن اليونانى ، بل كل ما يذكرنا بأمجاد الشعب اليونانى القديم فى هذا الميدان .

وأخشى أن أقول ان هذا التناقض الأساسى عند أفلاطون فى مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية ، لم ينفع الفلسفة ولا أفاد الشعر . فهو من جهة قد تحدث بأسلوب الشعر والاساطير حيث كان ينبغى عليه أن يتحدث بأسلوب العلم (كما فى محاورة طيماوس) ، وهو من جهة أخرى قد استنكر على الشعراء أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المميز الذى يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية - أى أنه ، بالاختصار ، قد عالج الفلسفة بأسلوب الشعر ،

وعالج الشعر بأسلوب الفلسفة ، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين
معاً

ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلاً جزئياً - قد لا يكون مقنعاً كل
الاقناع - لهذه الظاهرة الغريبة فى تفكير ذلك الفيلسوف الذى وقف
موقف العداء السافر من الشعر ، فى الوقت الذى حفلت فيه كتاباته
بالمجازات والصور الشعرية الحية والخيال الخصب . ذلك لأن
أفلاطون ربما كان شاعراً من نوع خاص : شاعراً لا يتغنى بالمحسوس .
ولا يندمج فيه بكل خياله ، أو يستخلص منه صوراً ينقلها الى سائر
المجالات ، وإنما كان شاعراً تجريبياً - وهو تعبير ييسر له وقع غريب
على الآذان ، ولكنه قد يكون فى رأى أقرب التعبيرات الى ايضاح
شخصية أفلاطون . فالجمال الذى كان يهفو اليه لم يكن ذلك الجمال
الذى يهفو اليه معظم الفنانين والشعراء - جمال الصور المحسوسة
حين تنقل الى عالم المعنويات ، وإنما هو جمال تنعدم فيه الحياة
والمادة والقوام ، جمال مجرد لا ينطوى الا على « الماهيات » الخالصة .
وهو ، على عكس الشعراء ، يحمل على ما يثرى الحياة ويعبر عن طابعها
العينى الملموس ، وعلى التعدد الفنى للخطوط والألوان ، والتنوع
الزاهر للصور التى نراها فى الطبيعة . كل ذلك يعده أفلاطون شراً ،
ولا يرى الجمال الا فى ذلك الشبح المجرد الهزيل ، الذى يسميه بالجمال
فى ذاته . وقد يكون ذلك « الجمال فى ذاته » مقنعاً للعقل ، ولكنه ليس
« جميلاً » بأى معنى من المعانى ، أى لا يستجيب له ذلك النزوع الذى
اصطلحنا على تسميته بالحاسة الجمالية . انه شئ ثابت ، جامد ،
لا يتغير ولا يتحرك ولا يحيا ولا يتطور ، يفضل « شاعر التجريد » على كل
مظاهر الجمال المتنوع النابض بالحياة . فان كان هذا هو نوع الشعر
الذى امتاز به أفلاطون ، فليس من المستغرب أن يتصف موقفه من
الشعر ، ومن الفن عامة ، بهذا التناقض الأساسى ، وأن تختلط الحقيقة
الفلسفية والحقيقة الشعرية فى فلسفته الى هذا الحد .

الترجمة

أحمد علي الأمل البرناني

الدكتور محمد سليم سالم

الكتاب الأول

٣٢٧ المقدمة بالأمس هبطت الى بيرايوس مع جلوكون بن ارسستون ،
لأؤدى فروض الصلاة الى الآلهة (١) ، كما أردت في الوقت
نفسه أن أرى كيف يحتفلون بالعيد ، إذ أنهم كانوا يحتفلون به للمرة
الأولى . ولكم سررت بمراى موكب السكان ، غير أن موكب التراقيين
لم يكن يقل عنه جمالا . وبعد انتهاء الصلاة ومشاهداتنا الحفل
صعدنا الى المدينة . وعندما لحنا بوليمارخوس بن كيفالوس عن بعد ،
ونحن على أهبة العودة ، أمر غلامه بأن يهرع الينا ، ويسألنا الانتظار
حتى يأتى . ولحقنى الخادم فأمسك بمعطفى من الخلف قائلا : ان
بوليمارخوس يود لو انتظرتم . فالتفت اليه وسألته : أين سيده ؟ .

فقال الشاب : هو ذا أت من ورائكم ، لو تفضلتم بالانتظار .

فقال جلوكون : سننتظر بلاشك . ولم تمض لحظات حتى ظهر
بوليمارخوس ، وكان معه أديمانتوس ، شقيق جلوكون ، ونكراتوس
ابن نيكياس ، وعدة أفراد غيرهم ممن اشتركوا فى الموكب .

وخاطبنى بوليمارخوس قائلا : اننى أرى أنك وصديقك
ياسقراط قد بدأتما تسيران فى طريق العودة الى المدينة .

فقلت : أنك لم تعد الصواب .

فاتبعنى قائلا : ولكن أترى كثرتنا فى العدد ؟

— بلاشك .

(١) وهى الآلهة بنديس ، أى اربيمس كما يسمونها فى تراقيا .

— حسن ، فاما أن تكونا أقوى من هؤلاء جميعا ، واما أن يكون عليكما أن تظلا باقيين هنا .

فقلت : أليس هناك احتمال آخر ، هو أن نتمكن نحن من اقناعكم باطلاق سراحنا ؟

فقال : ولكن أفى وسعك اقناع أناس يرفضون الاصفاء اليك ؟
فأجاب جلوكون : يقينا ان هذا محال .

— اذن فلتكن على يقين من أننا لن نصغى اليك .

وأضاف أديمانتوس بدوره : ألم ينبئك أحد بذلك السباق الذى سيجرى قرب المساء — سباق المشاعل على ظهور الخيل تكريما للآلهة ؟ ٣٢٨

فأجبت : على ظهور الخيل ؟ ان هذا لتجديد . يحملون المشاعل فوق ظهور الخيل ويسلمها كل للآخر خلال السباق ؟ أهذا هو ماتعنيه ؟

فقال بوليمارخوس : أجل . وليس هذا كل ما فى الأمر ، بل سيقام حفل فى الليل يجدر بك ولاشك أن تشاهده ، وسنخرج بعد العشاء بفترة وجيزة ونشاهد ذلك الحفل . وهناك ستجد جمعا من الشباب ، وستكون أمامنا فرصة طيبة للحديث . فلتبق اذن ، ولا تكن عنيدا .

فقال جلوكون : أعتقد ، مادمت تلح ، أن علينا أن نبقى .

فأجبت : حسنا . مادام هذا رأيك ، فسنظل هنا .

وهكذا توجهنا مع بوليمارخوس الى بيته ، وهناك وجدنا أخويه ليسياس وأوتيديموس (١) ، ومعهما ثراسيماخوس (٢) الخلقدونى وخارمنتيدس البايئى ، وكليتوفون بن أرسطونموس (٣) — كما كان فى البيت كيفالوس (٤) والد بوليمارخوس الذى لم أكن قد رأيته منذ عهد بعيد ، ولذا ظننت أنه قد أوغل فى الشيخوخة . وكان كيفالوس

(١) كان ليسياس كاتبا خطابيا مشهورا ، كما كان بوليمارخوس مشتغلا بالفلسفة .

(٢) اشتغل ثراسيماخوس بالفلسفة والخطابة ، وله فى الأخيرة مؤلفات معروفة ،

فضلا عن أنه اشتغل بتعليمها .

(٣) لا يعرف من هاتين الشخصيتين شيء كثير ، وهما على أية حال لم يشتركا فى

المحاوراة تقريبا .

(٤) كان كيفالوس تاجرا ثريا فى الأسلحة فى برايبوس بعد تقاعده .

يجلس على أريكة ، وعلى رأسه أكلیل ، إذ أنه كان قد فرغ لتسوه من تقديم قربان في ساحة داره . وكانت بالغرفة مقاعد أخرى وضعت على شكل نصف دائرة ، فجلسنا عليها حوله . وما رأني كيفالوس حتى حياني تحية حارة ثم قال :

انى لأعتب عليك انك لم تعد تتردد علينا في بيرايوس كما يجب ياسقراط . ولو كان في طاقتي أن أتوجه لرؤيتك ، لفعلت ، ولما كان عليك أن تأتي ، وانما نذهب نحن اليك . غير أنني في هذه السن لااستطيع الوصول الى المدينة الا بصعوبة ، واذن فقد كان أحسرى بك أن تجيئنا في بيرايوس أكثر مما اعتدت الآن . وأود أن أنبتك بأنه كلما ذوت ملاذ الجسم ارتفع عندي قدر لذة المحادثة وسحرها . فلا ترفض لى اذن هذا الرجاء ، ولتتردد علينا كثيرا ، مع بقائك في رفقة أولئك الشبان ، فنحن لك أصدقاء قدامى .

فأجبته : ليس أحب الى ياكيفالوس من محادثة الكهول ، إذ أنني أعدم سائحين أتموا رحلة قد يكون على أن أكرم بها بدورى . وبودى لو سألتهم عن طبيعة هذا الطريق ، وعما اذا كان معبدا ممهدا أم وعرا صعبا . لهذا أود أن أسألك ، مادمت قد بلغت تلك المرحلة التى يسميها الشعراء « بمشارف الكهولة » ، عما اذا كنت تجد طريق الحياة شاقا ، أم ان لديك رأيا آخر ؟

فقال : سأنبئك ياسقراط بما أحس به . أن الرجال في سنى غالبا ما يتجمعون معا ، فنحن كالطيور على أشكالها تقع ، كما يقول المثل القديم . وفي هذه الاجتماعات تروى معظمنا يجار بالشكوى : فهم يأسفون على لذات الشباب ، ويتذكرون متعة الحب ، والنبذ واللحم الطيب ، وماشاكلها من اللذات ، ويحزنون كما لو كانوا قد فقدوا بحق شيئا عزيزا : حقا لقد مرت بنا أوقات طيبة ، غير أن هذا كله قد مضى ولم تعد الحياة اليوم تستحق أن تسمى حياة . وقد يشكو البعض مما جلبته عليهم الكهولة من اهانات الحقها بهم أقرباؤهم ، ويعددون بقلوب مفعمة بالأسى ما سببته لهم كهولتهم من أضرار . غير أن رأيى هو أن أولئك الكهول لا يصلون الى السبب الحقيقى : فلو كان هو الكهولة لكان له نفس الأثر على وعلى كل من بلغوا من العمر مثملا بلغت . غير أنى قابلت كهولا تتملك نفوسهم مشاعر مختلفة تماما ، منهم سوفوكليس الشاعر (١) . فقد كنت ذات يوم معه ، وسئل : كيف أحوالك مع

(١) توفى سوفوكليس من تسعين عاما .

الحب الآن ياسوفوكليس ؟ أولا تزال فحولتك على ما هي عليه ؟ فأجاب : لا تتحدث هكذا يا صديقي ، فأنا أحمد الله على أنني تخلصت مما تتكلم عنه كما لو كنت قد تحررت من سيد مخبول متوحش . - ولكم أعجبتني كلماته هذه ، وما زال أعجأني بها اليوم على حاله . إذ لا شك أن الكهولة تتصف بميزة عظيمة من الهدوء والحرية . فعندما ترخي الانفعالات قبضتها ، عندئذ تتحرر ، لا من قبضة سيد مخبول واحد فحسب ، كما قال سوفوكليس ، بل من قبضة أسياد عديدين . والحق ياسقراط أن مظاهر الحزن هذه ، وما تسمعه من شكوى عن الأقارب ، يجب أن تعزى إلى سبب واحد ، ليس هو الكهولة ، وإنما أخلاق الناس وطباعهم ، إذ أن من كان على خلق سمح هادئ لن يشعر بضغط الشيخوخة ، أما من كان على عكس ذلك ، فكهولته وشبابه معا حمل ثقل عليه .

وظالت أصغى إليه في إعجاب ، ولما أردت أن أستدرجه كيما يواصل حديثه قلت : هذا حسن ياكيفالوس ، غير أنني أشك أن كان الجميع قد اقتنعوا بحديثك هذا . فهم يظنون أنك لاتحس بوطأة الكهولة ، لا لأنك ذو طبيعة سمحة ، وإنما لأنك ذو ثراء ، وكلنا يعلم أن الثراء يخفف كثيرا من الآلام .

فأجاب : أنك على حق . فهم لم يقتنعوا ، وإنهم لعل صواب في بعض مايقولون ، ولكنهم ليسوا على صواب بقدر مايعتقدون . وأود ٣٣٠ هنا أن أجيبهم بما أجاب به تمستوكليس ذلك الرجل الذي ينتمي إلى جزيرة سريفوس (١) ، والذي سبه قائلًا أنه لم يشتهر بفضل مواهبه الخاصة ، ولكن لأنه أثيني ، فكان رد تمستوكليس : « صحيح أنني لو كنت من سريفوس لما اشتهرت . ولكنك لو كنت من أثينا لما اشتهرت بدورك » . هذا الرد ينطبق على أولئك الذين ليسوا أثرياء ويضيقون بالكهولة ذرعا . فإذا كان صحيحا أن الرجل الخير لايسستطيع تحمل عبء الكهولة مقترنة بالفقر ، فإن الثراء لن يجعل من الشرير شخصا قانعا راضيا بحاله أبدا .

فقلت : هل لي أن أسألك ياكيفالوس ، عما إذا كان الجزء الأكبر من ثروتك موروثة أم مكتسبة ؟

- أتسألني عما اكتسبت من الثراء ؟ إن قدرتي على كسب المال وسط بين قدرة أبي وجدى : إذ أن جدى ، الذى أحمل اسمه ، قد

(١) جزيرة يونانية ضئيلة الشأن .

ورث من الثروة ما يعادل ما املكه الآن تقريبا ، وضاعفها عدة مرات ،
غير ان أبى ايزانياس قد نقص هذه الثروة عما هى عليه الآن : وسأشعر
بالرضا لو خلفت لابنائى هؤلاء أكثر قليلا ، لا أقل قليلا ، مما تلقيت •

— لقد وجهت اليك هذا السؤال لأنى أراك لاتعبأ كثيرا بالمال ،
وهى صفة يتسم بها وارثو المال لا مكتسبوه • فلدى جامعى الثروات
حب مضاعف للمال • وكما يحب الشعراء أشعارهم أو الآباء أبناءهم ،
فانهم يتعلقون بثرواتهم ، لانها من خلقهم ، ولا يكتفون بحب الثروة من
أجل مافيهـا من نفع ، كما نفعل نحن جميعا • وعلى ذلك فان صحبتهم
مكروهة دائما ، ان ليس لديهم ما يطرونه سوى الثراء •

فقال : هذا حق •

— أجل ، انه الحق كله ، ولكن لدى سؤال آخر ، فما الذى تظنه
أكبر غنم جنيته من ثروتك ؟

فقال : انه شىء لا أتوقع أن يقتنع به الآخرون بسهولة • ان أننى
أود أن أنبئك يا سقراط ان المرء عندما يحس انه أصبح على شفا الموت ،
فان ذهنه يحتشد بمخاوف وهموم لم يكن يعرفها من قبل • فقد كان فيما
مضى يسخر من أساطير العالم السفلى والعقاب الذى يلحق المرء فيه على ما
ارتكبه هنا من مظالم ، أما الآن فتشعر نفسه بالقلق خوفا من أن تكون هذه
القصص صحيحة • وهكذا يزداد اهتماما بهذه الأمور ، أما عن ضعف
لتقدمه فى السن ، وأما لاقترابه من ذلك العالم الآخر ، وتتراكم الشكوك
والمخاوف فى نفسه ، فيبدأ فى التفكير وفى تذكر ما قد يكون قد الحقه
بالآخرين من اضرار • فاذا وجد أن موازينه قد ثقلت ، فانه يفرغ من نومه
مرارا كالطفل ، ويمتلئ رأسه بنذر الشر المظلمة • أما من لم يحمل وزرا
فان الأمل الجميل هو الذى يتعهدده بالرعاية فى كهولته — على حد تعبير
بندار الخلاب حين قال : « ان الأمل ليسعى الى نفس من يعيش عادلا قديسا ،
وهو الذى يتعهدده ويرعاه فى كهولته ، وهو رفيقه فى رحلته — انه الأمل
الذى يبدد بقوة طاغية ما فى نفس الانسان من قلق » •

كلمات رائعة تستحق الاعجاب ! ان أكبر ما فى الثراء من غنم ،
لا أقول للجميع ، ولكن للعلاء من الناس ، هو أن الثرى لا يحتاج الى خداع
الآخرين أو غشهم ، لا عامدا ولا مرغما ، ولا يهمل تقديم القرابين الى الآلهة
أو سداد ديونه للناس • وهكذا يرحل الى العالم الآخر وقد تخلص من هذه
المخاوف • ولا شك أن للثراء فوائد كثيرة أخرى ، ولكن موازنة مزاياه
العديدة كفيلة بأن تقنع كل عاقل بأن هذه أعظمها •

كيفالوس : العدالة فأجبتة : حسنا ما قلت يا كيفالوس • ولكن
هي الصدق في القول لننظر في الفضيلة ذاتها ، أي العدالة
والوفاء بالدين ••• فما هي ؟ أهى الصدق في القول والوفاء بالدين
فحسب ؟ ألا ترى معى أن هذين الأمرين ذاتهما
قد يكونان صوابا أحيانا وخطأ أحيانا أخرى ؟ لنفرض أن صديقا قد أودع
لدى أسلحة وهو في كامل قواه العقلية ، ثم أراد استردادها بعد أن
أصابه مس من الجنون ، أترانى ملزما بردها إليه ؟ لن يقول أحد اننى
ملزم بذلك ، أو اننى أكون على حق لو فعلت ذلك - كما أن أحدا لن يعتقد
بأن من واجبه قول الصدق لمن كان في مثل حالته •
فأجاب : هذا عين الصواب •

فقلت : واذن فالصدق في القول والوفاء بالدين ليس هو التعريف
الصحيح للعدالة •

فتدخل بوليمارخوس قائلا : كلا يا سقراط ، فمن الممكن أن يكون
هذا تعريفا صحيحا للعدالة ، لو كان لنا أن نصدق سيمونيدس •
فقال كيفالوس : سأغادر مجلسكم الآن ، إذ أن على أن أعنى
بالقربان • وسوف أترك المناقشة لبوليمارخوس وبقية الرفاق •
فقلت : أليس بوليمارخوس وريثك ؟

فأجاب : يقينا • وغادرنا ضاحكا ليقدم قربانه •
بوليمارخوس : العدالة فسألت : خبرنى إذن ، يا وريث المناقشة ،
في مساعدة الأصدقاء ما الذى قاله سيمونيدس عن العدالة ، وما
والإضرار بالأعداء ••• الذى تقره في هذا القول •

فقال بوليمارخوس : لقد قالوا أن من العدل إعطاء كل ذى حق حقه
وهو في رأى على حق في هذا القول •

فقلت : أن من العسير قطعاً أن يتشكك المرء في كلمات رجل حكيم
ملهم مثل سيمونيدس ، غير أن مرماه وأن كان واضحاً لك ، غامض كل
الغموض بالنسبة الى • إذ لا شك أنه لا يعنى ، كما قلنا الآن ، اننى ملزم
٣٣٢ برد وديعة من الأسلحة أو من أى شىء آخر الى من شاء استردادها وهو
غير متمالك قواه العقلية • ومع ذلك فأنت لا تنكر أن الوديعة حق
لصاحبها •

- وهذا صحيح •
- واذن فليس لى أن أرد الوديعة إن أراد استردادها شخص به مس
من الجنون •
- كلا بالطبع •

– فلا بد إذن أن سيمونيدس كان يعنى شيئاً آخر حين قال : أن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه .

– لقد كان يعنى شيئاً آخر بالتأكيد : إذ أنه يظن أن على المرء دائماً أن يقدم الخير ، لا الشر ، إلى صديقه .

– لقد فهمت أنك تعنى أن رد صديق ودبحة من الذهب إلى صديقه ، لا يكون وفاء بالدين ، إذا نجم عنه ضرر لمن يتلقاه ، ألا تعتقد أن هذا هو ما كان يعنيه ؟

– أجل .

– وماذا عن الأعداء ؟ أينبغى أن نرد إليهم ما ندين به لهم ؟
– لا شك أن علينا أن نرد ما ندين به لهم ، وإنى لأعتقد أن للعدو على عدوه ما يستحقه أو ما يجب سداده له ، أى الشر .

– وإذن فقد كان كلام سيمونيدس عن طبيعة العدالة ، كبقية كلام الشعراء ، غامضاً ، إذ أنه كان يعنى حقاً أن العدالة هي أن نرد إلى كل ما يستحقه ، ولكنه أسمى هذا « ديناً » .

– لابد أن هذا هو ما كان يقصده .

– ولكن ، أصغ إلى : لو سألنا سيمونيدس عن فن الطب ، ومن هو ذلك الذى يعطيه الطبيب ما يستحقه وما يلائمه ، فيماذا تظنه يجيب ؟

– سيجيب ولا شك بأن الطبيب يصف الأدوية والغذاء والشراب لأجسام البشر .

– وفن الطبخ : لمن يعطى ما هو مستحق وملائم ، وما الذى يعطيه ؟

– إنه يحدد المقادير المناسبة للأطعمة .

– وما الذى يعطيه الفن المسمى بالعدالة ، ولن ؟

– لو استرشدنا بالأمثلة السابقة يا سقراط ، لكانت العدالة هي الفن الذى يقدم الخير للأصدقاء ويلحق الشر بالأعداء .

– وإذن فسيمونيدس يعنى بالعدالة تقديم الخير للأصدقاء والحق الأذى بالأعداء ؟

– أعتقد ذلك .

– وأى الناس أقدر ، فى أمور الصحة والمرض ، على تقديم الخير الى
أصدقائه والحق الأذى بأعدائه ؟

– الطبيب •

– وفى الأسفار ، ازاء مخاطر البحار ؟

– قبطان السفينة •

– وفى أى مجال ، أو بالنسبة الى أى فعل ، يكون العادل أقدر
الناس على الحق الأذى بأعدائه وتقديم الخير لأصدقائه ؟

– فى الحرب ، حين يقاتل مع الأول وضد الثانى •

– ولكن المرء يا عزيزى بوليمارخوس لا يكون فى حاجة الى الطبيب
حين يكون فى صحة جيدة •

– كلا •

– ولا يكون فى حاجة الى القبطان حين لا يكون على سفر فى البحر •

– كلا •

– واذن فليس للعادل من جدوى فى وقت السلم •

– ان هذا أبعد الأفكار عن ذهنى •

٣٣٣ – أو تظن أن العدالة ينبغى أن تفيدنا فى أوقات السلم أيضا ؟

– أجل •

– كالفلاحة ، التى تفيد فى جنى المحاصيل ؟

– أجل •

– أو كصناعة الأحذية فى امدادنا بالأحذية ؟

– أجل •

– ففيم إذن تستخدم العدالة ، وما الذى تكسبنا إياه فى وقت
السلم ؟

– فى ابرام العقود يا سقراط •

– أو تعنى بالعقود الشراكة ؟

– بالضبط •

- ولكن أيهما تراه شريكا أنفع في لعب النرد ، الرجل العادل أم اللاعب الحاذق ؟

- اللاعب الحاذق •

- وفي صف القوالب والأحجار ، أيكون العادل شريكا أجدى وأنفع من البناء ؟

- ان العكس هو الصحيح •

- فإذا كان عازف القيثارة أفضل من الرجل العادل في العزف على القيثارة ، ففي أى أنواع الشركة يكون العادل شريكا أنفع من عازف القيثارة ؟

- في شركة المال •

-الا اذا كنت تقصد استغلال المال واستثماره ، كما هي الحال في شراء ذرس أو بيعه • فالخبير في الخيل أجدى في هذه العملية ، اليس كذلك ؟

- يقينا •

- وان شئت شراء سفينة ، ألا يكون صانع السفن أو ملاحها خيرا لك ؟

- هذا صحيح •

- فمتى يكون العادل أنفع من الباقيين في استعمال الفضة والذهب ؟

- عندما نود الاحتفاظ بهذا المال وديعة مأمونة •

- أى عندما لا يستخدم المال ، ويظل خاملا •

- بالضبط •

- ومعنى ذلك أن للعدالة فائدة عندما يكون للمال فائدة ؟

- يبدو أن الأمر كذلك •

- فإذا شئت أن تحفظ منجلا في مكان أمين ، فان العدالة عندئذ يكون لها نفعها للفرد والشركة ، أما اذا أردت استعماله فان فن تشذيب الأشجار هو الذى ينفع •

ـ هذا واضح •

ـ وان شئت أن تحفظ درعا أو قيثارا ولا تستعملها ، فستقول
ان العدالة تنفعنا هنا ، أما اذا أردت استعمالها فان الذى ينفعنا عندئذ
هو فن الجندى أو الموسيقى •

ـ بالتأكيد •

ـ وهكذا ، ففي كل شيء آخر تكون العدالة نافعة حيث لا تنفع
الأشياء ، وعقيمة حيث تنفع الأشياء ؟

ـ يبدو أن هذا هو الاستدلال •

ـ اذا كان الأمر كذلك ، فيبدو أن العدالة ليست لها قيمة ذات
بال • ولكن دعنا نبحث نقطة أخرى : أليس أقدر الناس على تسديد
الضربات في مباراة ملاكمة أو أى نوع من القتال : أقدرهم على تجنبها ؟

ـ يقينا •

ـ وأليس أمهر الناس في الوقاية من المرض أو التخلص منه ، أقدرهم
على إصابة الناس سرا بذلك المرض ؟

ـ هذا صحيح •

٣٣٤ ـ أليس الذى يعرف كيف يسرق خطط الأعداء ومشروعاتهم الأخرى هو
الأقدر على حماية معسكره ؟

ـ أجل •

ـ واذن فأقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقة ؟

ـ أظن أن هذه هي النتيجة •

ـ فاذا كان العادل قادرا على حفظ المال ، فهو قادر على سرقة ؟

ـ هذه على الأقل هي نتيجة كلامك •

ـ وهكذا أصبح العادل يبدو لنا لصا • وهذا درس أظنك تلقيته عن
هوميروس ، إذ أنه يؤكد في كلامه عن أوتوليكس ، جد أوديسيوس من
ناحية الأم ، وهو من شخصياته المحببة ، انه كان أبرع من الجميع في
السرقه وفي القسم بالايمان • واذن فأنت وهوميروس وسيمونيدس
تتفقون على أن العدالة فن من فنون السرقة ، وأننا نمارسها من أجل
« صالح الأصدقاء وضرر الأعداء » • أليس هذا هو ما كنت تقوله ؟

— كلا ، قسما بزوس ، ولكنى لم أعد أذكر ما قلته تماما ، غير
أننى مازلت أعتقد أن العدالة إنما هى فى خدمة الأصدقاء وإيذاء
الأعداء .

— ما الذى تعنيه بالأصدقاء وبالأعداء ؟ اتعنى بهم أولئك الذين هم
حقيقة كذلك ، وليسوا أصدقاء أو أعداء فى الظاهر ؟

— يقينا : فمن الطبيعى أن يحب المرء من يظنهم أxiاراً ويكره من
يحسبهم أشراراً .

— أجل ، ولكن ألا يخطئ الإنسان كثيراً فى الخير والشر : ألا يبدو
كثير من الأشرار أxiاراً ، وبالعكس ؟

— هذا صحيح .

— وفى هذه الحالة سيكون على حق إذا ساعد الأشرار والحق
الأذى بالأxiار .

— هذا واضح .

— غير أن الأxiار من الناس عادلون ويأبون أن يقتربوا عملاً
غير عادل ؟

— هذا صحيح .

— وأذن فحجتك تتضمن أن من العدل إيذاء من لم يقترب اثماً ؟

— حاشاى أن أعنى هذا يا سقراط : فذلك أمر مناف للأخلاق .

— وأذن فلا بد أن يكون الأشرار هم الذين ينبغى أن تؤذيهم والأxiار
هم الذين ينبغى أن ننفعم .

— يبدو أن هذا أفضل .

— ولكن تأمل نتيجة ذلك : فكثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية
لديهم أصدقاء أشرار ، وعندئذ يكون من العدل فى هذه الحالة أن يلحقوا
الضرر بأصدقائهم ، كما أن لديهم أعداء خييين ، فيكون من العدل أن
يسدوا اليهم النفع ، وهذه نتيجة تتناقض مع ما نسبناه الآن الى
سيمونيدس .

فقال : هذا صحيح كل الصحة ، وأعتقد أن من واجبنا تصحيح
تعريفنا للصديق والعدو ، فمن الجائز أن يكون هذا التعريف غير
دقيق .

– فسألته فكيف اذن عرفنا الصديق ؟

– لقد افترضنا ان الصديق هو من يبدو انه كذلك ، او من نطئه
كذلك .

– وكيف نصحح هذا التعريف ؟

٣٣٥ – ان الأخلق بنا ان نقول ان الصديق هو من يبدو خيرا ، ويكون
بالفعل كذلك ، أما من يبدو خيرا ، وليس بالفعل كذلك ، فانه لا يكون
صديقا الا في الظاهر . وما يقال عن الصديق يقال عن العدو .

– او تفترض أيضا ان الأخيار أصدقائنا والأشرار أعداؤنا ؟

– أجل .

– وبدلا من ان نكتفى بالقول – كما فعلنا أولا – ان من العدل اسداء
الخير لأصدقائنا والحق الشر بأعدائنا ، يجدر بنا ان نضيف الى ذلك
ان من العدل اسداء الخير لأصدقائنا ان كانوا اخيارا والحق الأذى
بأعدائنا ان كانوا اشرارا ؟

– أجل ، يبدو لي ان هذا حق .

– ولكن أيجدر بالعادل ان يلحق الأذى بأحد ؟

– لا شك ان عليه ان يلحق الأذى بمن كان عدوا له وشريرا في الآن
نفسه .

– ولكن ، اذا ما الحقنا الأذى بالخير اتغدو أحسن أم أسوأ ؟

– أسوأ .

– بالنسبة الى صفة الفضيلة في الخيل أم الى صفة الفضيلة في
الكلاب ؟

– في الخيل .

– وبالمثل فان الكلاب اذا ما الحق بها الأذى ، غدت أسوأ بالنسبة
الى صفة الفضيلة في الكلاب ، لا في الخيل .

– بالطبع .

– الا ينبغي ، بالنسبة الى الناس أيضا ، ان نقول ان الحق الأذى
بهم يجعلهم أسوأ بالنسبة الى ما فيه فضيلة الإنسان ؟

- بالتأكيد .
- ليست العدالة فضيلة الانسان ؟
- قطعاً .
- واذن يغدو الناس الذين يلحق بهم الأذى أقل عدلاً بالضرورة ؟
- أظن ذلك .
- ولكن أليكون الموسيقى ممارسة لفنّه اذا جعل الناس أجهل بالموسيقى ؟
- هذا محال .
- أو الفارس اذا جعل الناس أسوأ في ركوب الخيل ؟
- هذا غير ممكن .
- وهل يستطيع العادل بعدالته أن يجعل الناس غير عادلين ، أو بعبارة أعم هل يستطيع الخيرون بفضيلتهم أن يجعلوا الناس أشرارا ؟
- كلا بالتأكيد .
- مثلما لا تستطيع الحرارة أن تبعث البرودة ، بل على العكس ؟
- أجل .
- ولا الجفاف أن يبعث الرطوبة ، بل على العكس ؟
- أجل .
- ومثلما لا يستطيع الرجل الخير أن يضر أحدا ؟
- هذا محال .
- أو ترى العادل خيراً ؟
- بالتأكيد .
- واذن فالحاق الأذى بصديق أو بأى شخص آخر هو فعل لا يصدر عن شخص عادل ، وإنما عن نقيضه ، أى عن الظالم ؟
- أعتقد ، يا سقراط ، أن ما تقوله صحيح كل الصحة ؟
- فان قال امرؤ ان العدالة هي اعطاء كل ما ندين به له ، وكان يعنى بذلك أن الخير هو الدين الذى يدين به الشخص لأصدقائه ، والشر هو ما يدين به لأعدائه - ان قال هذا فليس في قوله حكمة ، وهو

لا يطابق الحقيقة ، إذ أن إيذاء الغير دائما عمل غير عادل ، كما أوضحنا من قبل .

فقال بوليمارخوس : انى أوفق معك في هذا .

— فأنت إذن على استعداد لتناضل معى ضد كل من يعزو قولا كهذا الى سيمونيدس أو بياس أو بيتاكوس ، أو أى رجل آخر من الحكماء والأبرار .

— فقال : اننى على أهبة الاستعداد للوقوف الى جانبك في هذا النضال .

٣٣٦ — هل لى أن أنبتك بمن أعتقد أنه القائل ان العدالة هى نفع الاصدقاء وإيذاء الأعداء ؟

— من هو ؟

— أعتقد أنه بارياندر ، أو برديكاس أو اكسركسوس ، أو اسمينياس الطبيعى (١) ، أو أى ثرى آخر مختال بقوته .

فقال : هذا عين الصواب .

— فقلت : حسنا . والآن وقد رفضنا تعريف العدالة هذا بدوره ، فهل من تعريف آخر لديكم ؟

ثراسيماخوس : العدالة هى تحقيق مصالح الأقوى ولقد حدث عدة مرات خلال المحادثة ، أن حاول ثراسيماخوس التدخل في الحديث ، فكانت بقية الجماعة تسكته ، إذ كانت

تريد سماعنا الى النهاية . غير أنه عندها ساد الصمت لحظة بعد أن قلت كلماتي الأخيرة لم يطق صبرا على السكوت فاستجمع قواه ، و أقبل نحونا كالوحش الضارى ، وكأنه يريد تمزيقا أربا . وشعرت أنا وبوليمارخوس برعب لا حد له ، عندما علا صوته كالرعد صارخا في الجماعة بأسرها : ماذا دهاكما يا سقراط ؟ ولم ظلتما تسمعاننا هذه البلاغات اللفظية ، ويجامل كل منكما الآخر على هذا النحو ؟ انك لو كنت مخلصا حقا في سعيك الى معرفة العدالة ، لما

(١) كان برياندر طاغية في كورينثة ، وبرديكاس ملكا لمقدونية ، وابنه هو الطاغية ارخيلوس ، أما اسمينياس الطبيعى فكان خائنا اشترى بالمال في الحرب ضد اسبرطة ، وأما اكسركسوس فكان طاغية الفرس في حربهم ضد اليونان .

اقتصرت على التساؤل ، ولقدمت بنفسك اجابات . ولما اغتررت بتفنيي ،
اجابات الآخرين . فما أسهل الأسئلة بالقياس الى الاجابات . فأما أنا فلن
أسمح لأحد منكم بالقول ان العدالة هي الواجب أو الغنم أو النفع أو
الكسب أو الصالح ، إذ أن هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز على ،
وانما أريد عبارة صريحة قاطعة .

ولقد وقعت على كلماته وقع الصاعقة ، ولم أستطع التطلع اليه دون
أن أرتعد . والحق أنني كنت أعتقد أنني لو لم أكن قد ثبت نظري عليه
منذ البداية ، لأجم لسانى ولعجزت عن التفوه بكلمة (١) . غير أنني كنت
أنظر اليه منذ أن رأيت رجل الغضب يغلى فيه ، ولذا أمكننى أن أجيبه .

فقلت وأنا أرتعد : لا تكن قاسيا يا ثراسيماخوس . فإذا كنت قد
ارتكبت ، مع بوليمارخوس ، خطأ أثناء المناقشة ، فاني أؤكد لك أن الخطأ
لم يكن مقصودا . وأنت تعلم جيدا أننا لو كنا نبحث عن قطعة من الذهب ،
لما جامل كل منا الآخر ، إذ أنه لو فعل ذلك لضيع على نفسه فرصة العثور
عليها . فلم اذن ، ونحن بسبيل البحث عن العدالة ، وهي أنفس كثيرا
من قطع ذهبية عديدة ، تقول ان كلا منا يتداعى ضعفا أمام الآخر ، وأننا
لا نبذل قصارى جهدنا لنصل الى الحقيقة ؟ كلا ، يا صديقى العزيز ، ان
نفوسنا لمتنوق وتهفو الى ذلك ، غير أن الأمر يفوق قدرتنا . واذن فما
احراكم ، يا من تعلمون كل شيء ، بأن تشبهفوا علينا بدلا من أن
تغضبوا منا .

٣٣٧ فأجاب بعد ضحكة مريرة : يا الهى ! تلك هي طريقتك المميزة في
التهكم وادعاء الجهل يا سقراط ! ألم أتكهن بذلك منذ البداية ؟ ألم أخبر
الباقيين بأنك اذا ما سئلت ، ترفض الاجابة ، وتدعى الجهل ، وتفعل
كل شيء الا أن تقدم جوابا ؟

فأجبت : انك رجل ذكى يا ثراسيماخوس ، وتعلم جيدا أنك اذا ما
سألت انسانا عن أى الاعداد يبلغ حاصل ضربها اثنى عشر ، وحذرتة
قائلًا : « اياك أن تقول انها اثنان في ستة ، أو ثلاثة في أربعة ، أو ستة
في اثنين ، أو أربعة في ثلاثة ، إذ أن هذا الضرب من العبث اللفظي
لا يجوز على » فمن الواضح ، ان كانت هذه صيغة سؤالك ، أن أحدا لن

(١) كان هناك اعتقاد خرافي شائع في اليونان ، بأن اللئب لو وقع نظره على
شخص قبل أن يراه هذا الشخص ، لاصبح هذا الشخص أبكم . ويلاحظ أن أفلاطون
شبهه قبل قليل بالوحش الضارى .

يجد ما يجيب به عليك • ولكن هب أنه اعترض عليك قائلا : « ماذا تعنى يا ثراسيماخوس ؟ لو كانت الاجابة الصحيحة واحدة من تلك التى تحرم على قولها ، أيتحتم على أن أجيب على نحو آخر ليس هو الصحيح - فهذا هو ما تعنيه ؟ لو قال لك ، ذلك ، فماذا تجيب ؟

فقال : كأن القياس صحيح بين الحالتين !

فأجبت : ولم لا يكون صحيحا ؟ وحتى ولو لم يكن ، وبدا صحيحا لمن سأل هذا السؤال ، أفلا يحق له أن يقول ما يعتقد ، سواء أمنعته أنت وأنا أم لم نمنعه ؟

- إذن فأنت تريد أن تجيب بأحدى الاجابات التى منعتها ؟

- لا غرابة اذا فعلت ذلك ، بعد تفكير وروية •

- وماذا يكون موقفك لو أدليت اليك بجواب عن العدالة ، مخالف لكل ما ذكرتموه ، وأصلح منها جميعا ؟ ماذا تعتقد أنك تستحق عندئذ من عقوبة ، (١)

- عندئذ أستحق عقوبة الجهل ، وهى أن أتلقى العلم من الحكيم •

- يالها من عقوبة ! انك لابد أن تعاقب أيضا بدفع شيء من المال • (٢)

فأجبت : سأدفع عندما يتوفر لدى المال •

فقال جلوكون : ان المال وفير يا سقراط ، فلا تقلق على المال يا ثراسيماخوس ، اذ اننا جميعا سنسهم فى امداد سقراط به • فلتأتنا بتعريفك إذن •

فأجاب : أجل ، لكى يفعل سقراط ما اعتاد أن يفعله دائما ، وهو أن يرفض الاجابة بنفسه ، ويكتفى بتنفيذ اجابة غيره ويبيدها كالهباء المنثور •

فقلت : عجايبها الصديق الطيب ! وكيف يمكن أن يجيب من لا يعرف شيئا ، ويعترف بأنه لا يعرف شيئا ، ومن يطلب اليه ، اذ كانت

(١) يشير ثراسيماخوس هنا الى اجراء مألوف فى المحاكمات الاثينية ، وهو ان يتوجه القاضى الى المذنب بالسؤال عن نوع العقوبة التى يستحقها •

(٢) يلاحظ أن ثراسيماخوس ، كما يصوره افلاطون ، هو سفسطائى لا يقدم تمالييمه الا لقاء اجر •

له أفكار خاصة ضئيلة ، الا يصرح بها ، لاسيما اذا أتى هذا الطلب على ٣٣٨ لسان حجة مثلك ؟ ان الأحرى بك أنت أن تتكلم ، مادمت تفخر بعلمك ، وبأنك تستطيع أن تقول ما تعلم ، فلا تخيب ظننا اذن ، وكن عطوفا علينا ، ولا تبخل على جلوكون والباقيين بعلمك .

وانضم الى جلوكون وبقية الجماعة في الالاح . والواقع ان ثراسيماخوس ، كما أدرك الجميع ، كان تواقا الى الكلام ، اذ كان يظن ان لديه جوابا ممتازا يرفع من شأنه بيننا . غير أنه تعمد في بادئ الامر ان يلح على كيما أجيب ، وفي النهاية وافق على أن يتكلم .

فقال : تاملوا حكمة سقراط : انه يرفض أن يعلم نفسه ، ويظل يتعلم من الآخرين ، ولكنه يضمن عليهم حتى بكلمة الشكر !

فأجبت : أما أننى أتعلم من غيرى ، فهذا صحيح ، وأما اننى اضمن بالشكر فهذا ما أنكره كل الانكار . فمادمت لا أملك من المال شيئا . فأنى لا أدفع الا مديحا ، وهو كل ما أملك ، وسترى ، بعد أن تجيب ، الى أى حد أمدح كل من يبدو لى أنه تكلم فأصاب ، اذ أننى اتوقع منك الصواب فى الجواب .

فقلت : اذن فأصغ الى . . انى أعلن أن العدالة ليست الا صالح الأقوى . والآن ، لم لا تمتدح جوابى ؟ انك لن تفعل ذلك بالطبع .

فأجبت : دعنى أفهمك أولا . انك تقول ان العدالة هى صالح الأقوى . فما معنى ذلك يا ثراسيماخوس ؟ لا أظنك تعنى أنه مادام بوليداماس (١) المصارع أقوى منا ، ويجد فى أكل لحم البقر ما يشحذ قواه الجسمية ، فان أكل لحم البقر من صالحنا نحن الضعفاء أيضا ، وأن ذلك خير وعدل لنا بدورنا .

— عليك اللعنة يا سقراط ! انك لتحمل الكلمات من المعانى ما يقضى تماما على الحجة .

فقلت : ليس تماما ، يا صديقى العزيز ، وانما أحاول فقط أن أفهم كلماتك فحسب . ولكم أود لو أنك زدتنا ايضاحا .

فقال : حسنا : ألم تسمع قط أن أنواع الحكم تتباين ، فمنها حكم الطاغية ومنها الديمقراطية ومنها الارستقراطية ؟

(١) كان مصارعا عملاقا صارع الأسود وقهر بيديه الرجال المسلحين في بلاط الفرس .

- - أجل ، أعلم ذلك .
- - وأن العنصر الحاكم هو الأقوى دائما .
- - بالتأكيد .

• - حسن ، ففي كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها . فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية ، والملكية تجعلها ملكية ، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى . وبعد سن هذه القوانين ، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها ، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة . فهذا إذن ما أعنيه . فالعدالة في جميع الدول معنى واحد ، هو صالح الحكم القائم . ولما كان المفروض ضرورة ٣٣٩ هو أن الحكومة هي الأقوى ، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء ، وهو صالح الأقوى .

فقلت : لقد فهمت الآن . وسأحاول أن أثبت أن كنت على صواب أم على خطأ . غير أنني ألاحظ أنك قد استخدمت في تعريفك للعدالة كلمة الصالح التي حرمت على استخدامها . ومع ذلك ، فصحيح أنك قد أضفت إلى تعريفك كلمة « الأقوى » .

فقال : سنقول ولاشك أنها إضافة تافهة .

• - ليس من الواضح بعد أن كانت تافهة أم هامة . ولكن علينا أن نبحث أولا فيما إذا كان ما قلته هو الصواب . والآن ، فقد اتفقنا معا على أن العدالة هي صالح شيء ما ، وإن كنت تذهب إلى أنها صالح الأقوى . أما هذه الإضافة ، فلست منها على يقين ، وعلى أن أمضى في تحليلها .

• - استمر .

• - سأفعل . ولكن خبرني أولا : أتسلم بأن من العدل أيضا أن يطيع الرعية حكامهم ؟

• - أجل .

• - ولكن أتظن أن حكام الدول معصومون من كل خطأ ، أم أنهم يتعرضون أحيانا للخطأ ؟

• - لا شك أنهم معرضون للخطأ .

• - وإن فهم حين يستنون قوانينهم ، قد يصيبون أحيانا ، ويخطئون أحيانا أخرى ؟

• - هذا صحيح .

– فإذا أصابوا ، كانت القوانين في صالحهم ، أما إذا أخطأوا ، فإنها تكون ضد صالحهم • اتسلم بذلك ؟

– أجل •

– ولكن على الرعية أن تطيع كل ما يسنونه من قوانين – اليس هذا هو ما تسميه بالعدالة ؟

– بلا جدال •

– واذن فالعدالة ، تبعا لتعريفك الخاص ، ليست فقط الخضوع لمصالح الأقوى ، وإنما هي أيضا عكس ذلك •

فسال : ما هذا الذى تقول ؟

– انتى لم أفعل شيئا سوى تكرار ما قلته أنت ذاتك • ولكن دعنا نفحص الأمر ثانية : ألم تقر بأن الحاكمين قد يخطئون معرفة صالحهم فيما يأمرون رعيتهم به ، وأن العدل أن تطيعهم الرعية ؟ ألم تقر بذلك ؟

– بلى •

– واذن فهذا يعنى الاعتراف بأن العدالة ليست فى تحقيق مصالح الأقوى ، ما دام الحكام قد يأمرون ، عن غير قصد ، بأشياء تجلب لهم الضرر • إذ لو كانت العدالة كما قلت هي طاعة الرعية لأوامر حكامها ، فإنك ستدرك ، بحكمتك البالغة ، ضرورة هذه النتيجة ، وهي أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذ بفعل ما هو فى صالح الأقوياء ، بل ما يجلب لهم الضرر •

٣٤٠ فقال بوليمارخوس : هذا غاية فى الوضوح يا سقراط •

وتدخل كليتوفون قائلا : هذا صحيح ، إذا سمح لك بأن تكون شاهدا فى صف سقراط •

فقال بوليمارخوس : ولكن الأمر لا يحتاج الى شهود ، ما دام ثراسيماخوس ذاته يقر بأن الحكام قد يأمرون بما ليس فى صالحهم ، وبأن طاعة الرعية لهم عدل •

– أجل يا بوليمارخوس ، لقد سلم ثراسيماخوس بأن من العدل أن يطيع الرعية ما يأمرهم به حكامهم •

– أجل ياكليتوفون ، بيد أنه ذكر أيضا أن العدالة هي صالح الأقوى ، وبينما كان يسلم بكلتا هاتين القضيتين ، نراه يعترف بعد ذلك

بأن الأقوى قد يأمر الضعفاء ، وهم رعيته ، بأن يفعلوا ما ليس في صالحه ونتيجة ذلك أن العدالة هي ضرر الأقوى مثلما هي نفعه .

فقال كليتوفون : ولكنه كان يعنى ي صالح الأقوى ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه . ذلك هو ما يتعين على الرعية فعله ، وهذا هو ما أكد ثراسيماخوس أنه هو العدالة .

فاعترض بوليمارخوس قائلاً : ولكن هذا ليس ما قاله ثراسيماخوس .

فأجبت : ليس هذا هو الأمر الهام . فإذا كان يقول الآن انها كلماته ، فلنقبل قوله هذا . ولكن خبرنى يا ثراسيماخوس : أتعنى بالعدالة ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه ، سواء أكان كذلك بحق أم لا ؟

فقال : كلا بالتأكيد . أتظن أنني أطلق اسم الأقوى على من أخضع وقت خطئه ؟

فقلت : أجل ، لقد توهمت فعلت ذلك ، عندما سلبت بأن الحاكم ليس معصوماً ، وبأنه قد يخطئ أحيانا .

— أنك لمغالط يا سقراط ، أو تعنى مثلاً أن الشخص يستحق اسم الطبيب وهو يخطئ فهم حالة مريض ، ومن حيث هو مخطئ في ذلك ؟ أو أن من ارتكب خطأ في الحساب هو عالم في الحساب ، في الوقت الذي ارتكب فيه الخطأ ، ومن حيث هو مخطئ في ذلك ؟ حقاً اننا لنقول أن الطبيب أو عالم الحساب أو النحوى قد أخطأ ، غير أن هذه طريقتنا في التعبير فحسب . فالحق أنه لا النحوى ولا أى شخص له خبرة ودراية بشيء ما ، يرتكب خطأ ، بقدر ما يستحق الاسم الذي نطلقه عليه . وهكذا فانك لو شئت الدقة — مادميت من أنصار المتحمسين — لوجب أن تقول انه ما من فنان أو حكيم أو حاكم يخطئ . ذلك لأنه لا يخطئ الا حين يتخلى عنه فنه ، وبذلك لا يعود من أصحاب ذلك الفن . واذن فسواء أكان المرء فناناً أم حاكماً ، فانه لا يخطئ من حيث هو كذلك ، برغم أن الناس يقولون عادة : أن الطبيب قد أخطأ . بهذا المعنى اذن ينبغى أن تفهم الاجابة التى رددت بها عليك . وهكذا فان رأى ، بكل دقة ، ٣٤١ هو أن الحاكم ، من حيث هو حاكم ، لا يخطئ ، ولما كان في عصمة من الزلل ، فانه يأمر بما في صالحه هو ، وعلى الرعية أن تنفذ أوامره . وهكذا تكون العدالة ، كما قلت من قبل ، وكما أكرر الآن ، هي صالح الأقوى .

— اذن فأنت تعتقد يا ثراسيماخوس أنني مغالط ؟

فأجاب : يقينا •

— أو تظن أنني انما أوجه تلك الأسئلة وفي ذهني نية الايقاع بك ؟

فأجاب : اننى لو اثق من ذلك • ولكنك لن تنتصر على • فليس في وسعك أن تقهرنى بقوة الحجة ، ولست أنت الذى تستطيع أن تنازلنى في ميدان مكشوف •

— لن أحاول ذلك أيها العزيز • ولكن دعنى أسألك ، كيما نتجنب كل ماقد يقوم بيننا فيما بعد من سوء فهم ، بأى معنى تستخدم كلمة الحاكم أو الأقوى ، الذى تحتم العدالة على الاضعف أن ينفذ ما فيه صالحه ، مادام الاول هو الرفيع ، والثانى هو الوضع • أهو الحاكم بالمعنى الشائع أم بالمعنى الدقيق للكلمة ؟ •

فقال : بأدق معانى الكلمة • والآن ، فلتخدع ولترواغ لن استعطعت ، فسوف أترك لك الحرية فى ذلك ، ولكنك لست كفؤا لمنازلتى •

فقلت : أو تظن أنني جننت حتى أحاول خداع ثراسيماخوس ؟ انه لأهون على أن أحلق شعر الاسد !

فقال : لقد حاولت ذلك منذ لحظة ، ولكنك أخفقت •

فقلت : فلنكف عن الكلام فى هذا الموضوع • والآن خبرنى : أتظن الطبيب بالمعنى الدقيق الذى حددته ، يهدف الى شفاء المرضى أم جمع المال ، تذكر جيدا أنني أتحدث الآن عن الطبيب بمعناه الصحيح •

فأجاب : انه يستهدف شفاء المرضى •

— والقبطان ، أعنى القبطان الصحيح ، أهو قائد للبحارة أم بحار فحسب ؟

— انه قائد للبحارة •

— فليس لنا اذن أن نسميه بحارا مجرد كونه يبحر فى سفينة ، اذ أن اسم القبطان لا يرجع الى كونه يبحر فى السفينة ، وانما هو دليل على مهارته التى تفوق بقية الملاحين ، وسيطرته عليهم •

— هذا صحيح كل الصحة •

— والآن ، فلا شك أن لكل من هذين الرجلين صالحه الخاص ؟

— يقينا •

— وهذا الصالح هو الذى يستهدفه فنه ، وببمى الى تحقيقه ؟

— أجل ، هذا هو هدفه •

— وصالح كل فن هو كماله — أم هو غير ذلك ؟

— ماذا تعنى ؟

— لأضرب لك مثلاً : هب أنك سألتنى عما اذا كان الجسم يكتفى بذاته أم انه يحتاج الى شىء آخر حينئذ سأجيبك : لا شك فى أنه يحتاج الى شىء آخر • فالجسم قد يعتل ، ويغدو ناقصاً ، على غير ما ينبغى أن يكون عليه • ولهذا السبب ذاته اخترع فن الطب : فهو يستمر فى مساعدة الجسم وتحقيق مصالحه • اليس هذا صحيحاً ؟

٣٤٢ فاجاب : هذا عين الصواب •

— ولكن ، أخطيء أو يقصر فن الطب أو أى فن غيره ، على أى نحو ، مثلاً قد تقصر العين فى الابصار أو الاذن فى السماع ، بحيث تتطلبان فنا آخر يقضى مطالب السماع والابصار — أعنى أيتعرض الفن فى ذاته للخطأ أو التقصير ، وهل يتطلب كل فن فناً آخر مكمل ، يفى بمطالبه • وهذا يتطلب غيره ، الى مالا نهاية ؟ أم أن على كل فن أن يحقق مصالحه الخاصة ؟ أم أن الفن لا يحتاج الى نفسه أو الى غيره لاصلاح أخطائه ، لأنه منزّه عن كل زلل أو نقص ، ومن ثم لم يكن بحاجة الى تصحيح ذاته ، لابتزاوله فنه الخاص أو أى فن غيره ، وانما على كل فن أن يركز اهتمامه على صالح موضوعه ، اذ أن كل فن يظل نقياً منزهاً عن الزلل مادام صحيحاً ، أعنى مادام كاملاً لا يشوبه شىء • فلتأمل هذه الكلمات بالطريقة الدقيقة التى التزمتم بها ، وخبرنى ان كنت على حق •

— أجل ، هذا واضح •

— واذن فالطبيب لا يعمل لصالح الطب ، وانما لصالح الجسم •

— هذا صحيح •

— ولا فن الفروسية يعمل لصالح فن الفروسية ، وانما لصالح الفرس • كما أن أى فن آخر لا يعبأ بنفسه ، اذ ليست له مطالب ، وانما يركز اهتمامه فى موضوع فنه •

— هذا حق •

— ولكن لا جدال يا ثراسماخوس فى أن الفنون بالنسبة الى موضوعاتها كالحاكم والاقوى بالنسبة الى الرعية •

فوافق على ذلك على كره منه •

فقلت : فليس ثمة علم أو فن اذن يعمل لصالح الاقوى أو الارفع ،
وانما لصالح موضوعه ، أى الأضعف فحسب •

فحاول أن يعترض على هذا القول ، غير أنه استسلم فى النهاية •

ومضيت قائلاً : فما من طبيب اذن يستهدف صالحه هو ، من حيث
هو طبيب ، فيما يصفه من دواء ، وانما هدفه صالح المريض • اذ أن
الطبيب الحقيقى هو بدوره حاكم ، رعيته جسم الانسان ، وليس جامع مال
فحسب أليس هذا صحيحا ؟

— بلى •

— كما أن القبطان ، بالمعنى الصحيح لتلك الكلمة ، هو حاكم
للملاحين وليس ملاحا فحسب ؟ •

— لقد أقررت بذلك •

— ومثل هذا القبطان أو الحاكم انما يعمل لصالح من تحت امرته من
الملاحين ، لا لصالحه هو ، أى صالح الحاكم •
فأجاب مكرها : أجل •

— واذن ، فما من أحد ، يا ثراسيماخوس ، أيا كان نوع الحكم الذى
يمارسه ، يستهدف دائما صالحه الخاص ، من حيث هو حاكم ، وانما هو
يستهدف دائما صالح رعيته ، أو كمال فنه • فالرعية هى غايته ، وهى
وحدها التى يستهدفها فى كل مايقول ويفعل •

٣٤٣ وعندما بلغنا هذه المرحلة فى نقاشنا ، وبأن للجميع أن تعريف
ثراسيماخوس للعدالة قد انهار من أساسه ، هتف ثراسيماخوس ، بدلا من
أن يجيبنى •

خبرنى يا سقراط • أليس مربية ؟ •

فقلت : لم توجه الى هذا السؤال ، على حين كان الأجدر بك أن
تجيب دون أن تسأل ؟ •

— ذلك لأنها تدع أنفك يسيل دائما كالطفل دون أن تجففه ، بل أنها
لم تعلمك كيف تميز الراعى من أغنامه •

فأجبت : وما الذى حدا بك الى هذا القول ؟

ذلك لأنك تتوهم أن الراعى يرمى غنمه وماشيته الى أن يكتنز لحمها ، دون أن يكون له في ذلك من غاية سوى ما فيه خيرها ، لا صالحه هو أو صالح مخدمه . وبالمثل تظن أنت أن حكام الدول ، أعنى الحكام بالنعنى الصحيح ، لا ينظرون الى رعاياهم على أنهم أغنام أبدا ، وأنهم لا يسعون الى نفعهم الخاص ليل نهار . كلا ، لقد جانببت الصواب في آرائك عن العادل والظالم ، الى حد أنك لا تدري تلك الحقيقة الواضحة وهى أن العدالة والعادل انما هما في الحق نفع شخص آخر ، أى أن العدالة في نفع الحاكم والأقوى على حساب الرعية التى ينبغى أن تطيع ، وأن الظلم هو عكس ذلك . فالظالم دائما يسود من كان في حقيقته سادجا عادلا ، إذ أنه الأقوى ، ويتحتم على أتباعه أن يقوموا بما يكفل نفعه ، وأن يتوخوا في أعمالهم سعادته ، التى هى أبعد ما تكون عن سعادتهم الخاصة . بل لتعلم أيضا ، يا أكبر السذج ، أن العادل إذا ما قورن بالظالم كان هو الخاسر على الدوام . فهو في العقود الخاصة أولا خاسر : فحيثما كان الظالم شريكا للعادل ، ستجد بعد أن تنحل الشركة ، أن الظالم قد تضاعف نصيبه على حين تضاعل نصيب العادل . والعادل خاسر بعد ذلك في صلته بالدولة : ففي ضريبة الدخل يدفع العادل قسما كبيرا والظالم قسما أقل ، عندما يكون لهما نفس الدخل . فإذا كان الأمر متعلقا بمال يوزع ، فإن الظالم ينال الكثير ، والعادل لا ينال شيئا . بل لتتأمل ما يحدث لو توليا منصبا عاما : عندئذ سيتجاهل العادل شئونه الخاصة ، وربما عانى أضرارا أخرى ، دون أن يكتسب من المنصب العام شيئا ، وذلك لأنه عادل ، كما أن أصدقاءه ومعارفه سيغضبون منه لأنه يأبى أن يؤدي لهم خدمات غير مشروعة . أما بالنسبة الى الظالم فالأمر على عكس ذلك تماما . وكلامى ٣٤٤ هنا ، كما كان من قبل ، ينصب على الظلم الواسع النطاق ، حيث يظهر كسب الظالم بوضوح . فعلى هذا الشخص ينبغى أن يتركز اهتمامك ، إذا أردت أن تدرك مدى نفع الظلم للفرد . على أن أيسر سبيل الى ذلك هو تأمل أكمل صور الظلم ، حيث يكون المجرم أسعد الناس ، ويكون الجنى عليهم ، أو أولئك الذين يثبتون اقتراف الظلم ، أتعسهم - وأعنى بذلك حالة الارهاب والطغيان ، التى تسلب ممتلكات الغير بالغش والاعتصاب ، تسلبها جملة لا تدريجا ، دون تمييز بين ما هو مقدس وما هو ضيع ، وبين ما هو خاص وما هو عام . كل هذه أفعال آثمة لو اقترف المرء أحدها ، لناله العقاب الصارم والخزى العظيم - إذ يسمى من يقتربون هذه الآثام في حالات مفردة لمصوص معابد ، أو قطاع طرق ومجرمين وسارقين

ومهربين • أما إذا جمع المرء الى اغتصابه مال موطنيه ، استعبادهم ، فعندئذ لا تطلق عليه أسماء السب هذه ، وانما يعده مواطنوه ، بل ويكلم من يعرف مظالمه الكاملة هذه سعيدا مباركا • ذلك لأن البشر انما يذمون الظلم خوفا من أن يصبحوا من ضحاياه ، لا اشمئزازا من ارتكابه • وهكذا بينت لك يا سقراط أن الظلم اذا ما اتسع نطاقه الى الحد الكافي ، كانت له الغلبة والسيطرة والسيادة على العدل ، وأن العدالة ، كما قلت من قبل ، انما هي صالح الأقوى ، على حين أن الظلم ينفع صاحبه ويخدم مصالحه •

وحين أتم ثراسيماخوس أقواله هذه وأغرق أذاننا بسيل كلماته كان ينوى الخروج ، غير أن الجماعة لم تدعه يفلت ، بل ألحت عليه أن يبقى ويدافع عن وجهة نظره ، كما أنني انضمت اليهم في الالاحاح عليه بالبقاء ، فقلت له :

ثراسيماخوس ، يا أرفع الناس ، أتود ، بعدما ألقيته في رعوسنا من الأفكار ، أن تنصرف دون أن توضحها لنا على النحو الصحيح ، أو تعرف منا ان كانت صائبة أم باطلة ؟ أتبدو محاولة تحديد السلوك الواجب للإنسان على هذا القدر من التفاهة في نظرك ؟ الا تعبأ بتحديد نوع الحياة التي يتعين على كل منا أن يحياها لينال أعظم قدر من الغنى ؟ فقال : وهل ترانى أختلف عنك في تقديري لأهمية هذه المشكلة ؟

فأجبت : يبدو أن الأمر كذلك ، أو أنك يا ثراسيماخوس لا تعبأ بنا ولا تفكر فينا ، وأنه يستوى عندك أن ترتقى حياتنا أو تنحط ان لم نعرف تلك الحقيقة التي تقول انها لديك • لذا أتوسل اليك أيها الصديق الا ٣٤٥ تضمن بعلمك أو تحتفظ به لنفسك فقط • اننا جمع كبير ، وسيكون شكرنا جزيلا على أى نفع تسديه لنا • واننى لأعلن صراحة ، من جانبي ، اننى لم أقتنع ، واننى لا أؤمن بأن الظلم يجلب من الكسب أكثر مما يجلب العدل ، حتى لو استبد الظلم وأطلق له العنان • ولو سلمنا بأن ثمة ظالما يمكنه ان يقتترف الظلم سرا أو علانية ، فان هذا لا يعنى بأن الظلم أنفع ، وربما كان بين الجماعة من يشاطروننى هذا الرأى • وربما كنا على خطأ ، فان كان الأمر كذلك ، فعليك أن تقنعنا بحكمتك بأننا مخطئون في إثارتنا العدل على الظلم •

فقال : وكيف أقنعكم وانتم لم تقنعوا بعد بما قلته منذ برهة ، وأى شيء آخر أستطيع أن أفعله لكم ؟ أتودوننى أن أحشر البرهان في نفوسكم حشرا ؟

فقلت : حاشا لله ! ان كل ما أسألك اياه أن يكون كلامك متسقا ،
فان غيرت رأيك ، فليكن ذلك صراحة ودون خسداء • ولو عدت
يا ثراسيماخوس الى ما قلته من قبل ، للاحظت انك لم تلتزم حين تكلمت
عن الراعى نفس التعريف الدقيق الذى التزمته عند الكلام عن الطبيب •
فلقد ذكرت أن الراعى - بما هو راع - يرفع أغنامه دون أن يضع صالحها
الخاص نصب عينيه ، وانما يراعى دائما لذات الطعام ، كأنه أكل في
مأدبة فحسب ، أو كأنه تاجر في السوق ، لا كأنه راع • ولكن لا جدال
في أن صناعة الراعى انما تعنى بمصالح الماشية فحسب ، وليس عليه الا أن
يسعى الى راحتها ، مادام كمال صنعته انما يتم حين يفى بكل مطالبتها •
لهذا السبب قلت ما قلته منذ برهة عن الحاكم : فلقد ذكرت أنه ليس على
الحاكم ، من حيث هو حاكم ، سواء أكان في دولة أم في الحياة الخاصة ،
الا أن يراعى مصالح قطيعه أو رعيته ، أما أنت ، فهل تظن أن حكام
الدولة ، أعنى الحكام الحقيقيين ، يحكمون بمحض اختيارهم ؟

- أظن ؟! كلا ، اننى واثق من هذا •

- واذن ، فما الذى يجعل الناس يمتنعون عن قبول المهام الأقل شأنًا
٣٤٦ دون أجر ، الا اذا كان ذلك راجعًا الى ثقتهم من أنهم يؤدونها في سبيل
الخير ، لا في سبيل أنفسهم ؟ دعنى أوجه اليك سؤالًا : الا تختلف الفنون
العديدة تبعًا لتباين وظيفة كل منها ؟ فلتبد لنا رأيك ، يا صديقى
العظيم ، كيما نتقدم في نقاشنا قليلا •

فاجاب : بلى ، انها تختلف تبعًا لذلك •

- وكل فن يجلب لنا نفعا خاصا ، لا نفعا مشتركًا بينه وبين
الباقيين - أعنى أن الطب مثلاً يعطينا الصحة ، والملاحة تعطينا الأمان في
البحر ، وهكذا ؟

- أجل •

- ولفن التجارة وظيفة خاصة هى جلب المال • فاذا تمسكنا بالدقة
التي دعوت اليها ، لوجب ألا نخلط بينه وبين غيره من الفنون ، مثلما
ينبغى ألا نخلط بين فن الملاح وفن الطب اذا حدث أن تقدمت صحة الملاح
بالسفر بحرا •

- كلا بالطبع • •

- كما أنك لا تعتقد أن فن التجارة هو ذاته فن الطب لأن صحة المروء
تنتعش حين يأخذ اجرا •

— لاشك أننى لا أعتقد ذلك •

— فهل تقول ان الطب هو فن التجارة لأن المرء يأخذ اجرا حين يعالج شخصا آخر ؟ •

— كلا بالطبع •

— ولقد سلمنا بأن لكل فن نفعا يقتصر عليه وحده ؟ •

— أجل •

— واذن فان كان ثمة نفع مشترك بين كل المشتغلين بهذه الفنون ، فلا بد أن يستمد هذا من عنصر يشتركون جميعا في ممارسته •

— يبدو أن الأمر كذلك •

— فاذا ما انتفع الفنان بتلقى اجر ، فان النفع يكتسب بممارسته لفن الدفع ، مضافة الى ممارسته للفن الذى يتقنه •

فوافق على ذلك مكرها •

— واذن فالفنانون لا يكتسبون منفعة تلقى الاجر من الفنون الخاصة التى يمارسونها ، وانما الواقع أنه بينما يكسبنا فن الطبيب صحة ، ويشيد لنا فن البناء بيتا ، فان كلا منهما ، بصفته الأخرى ، وهى صفة أخذ بالاجر ، يكتسب أجره • وهكذا يؤدى كل فن وظيفته الخاصة ، ويفيد من يمارس من أجله هذا الفن • أما الفنان ذاته ، فهل يكون قد انتفع من فنه لو لم يتلق اجرا ؟

— أعتقد أن ذلك لا يمكن أن يكون •

— ولكن هل يعنى ذلك أنه لا ينفع الغير بشيء اذا ما أدى مهمته دون أجر ؟

— لا شك أنهم يستفيدون منه •

— واذن فلم يعد ثمة شك الآن يا ثراسيماخوس في أنه لا الفنون ولا الحكومات تعمل لصالحها الخاص، ولكنهم — كما قلت من قبل — يحكمون ويهتمون بصالح موضوعاتهم ورعاياهم ، أعنى الضعفاء لا الأقوياء ولهذا السبب ذاته ، يا عزيزى ثراسيماخوس ، ذكرت منذ قليل أن أحدا لا يرغب من تلقاء ذاته في أن يحكم ، وفي أن يأخذ على عاتقه تقويم الشرور ٣٤٧ التى لا تهمة ، دون أجر • ذلك لأن الفنان الصحيح أن يؤدى عمله، ويلقى

بالأوامر الى غيره ، لا يضع نصب عينيه نفعه الخاص ، وانما نفع من يطلبون فنه • وعلى ذلك ، فلكي يقبل الحكام أن يحكموا ، يتعين على الدولة أن تدفع لهم ، اما بالمال ، واما بالتكريم ، أو أن تعاقبهم في حالة الرفض •

فقال جلوكون : ماذا تعنى يا سقراط ؟ اننى لأفهم أن يدفع للحكام بالنوعين الأولين ، أما أن يكون هناك عقاب ، ويحل محل العطاء ، فهذا مالا أفهمه •

— ذلك يعنى أنك لا تفهم طبيعة ذلك العطاء الذى هو أكثر ما يحض فضلاء الناس على الحكم • ألسنت تعلم أن الطمع في المال أو الجاه أمر مخز في نظر الناس ، وهو بالفعل كذلك ؟

— هذا صحيح كل الصحة •

فقلت : ولهذا السبب لم يكن للمال أو الجاه القدرة على اغراء هؤلاء الفضلاء • ذلك لأن خيار الناس يأبون أن يطلبوا الأجر علانية لقاء حكمهم ، حتى لا يعدهم الناس مأجورين ، كما يأبون أن تمتد أيديهم خلسة الى أموال الشعب حتى لا يسمون لصوصا • ولما كانت صفة الزهد هي الغالبة لديهم ، فهم لا يعباون بالتشريف أو التكريم • ومع ذلك ، فلا بد من أن يفرض عليهم حكم الضرورة ، ولا بد أن يدفعوا الى العمل خوفا من العقاب • ويبدو لى أن هذا هو السبب الذى من أجله يعد تقدم المرء الى منصب بدلا من الانتظار حتى يدفع الى توليه ، أمرا غير مشرف • على أن أسوأ أنواع العقاب التى يمكن أن تحل على من يأبى أن يحكم ، هو أن يحكمه من هو دونه قدرا • واننى لأعتقد أن الخوف من هذا النوع من العقاب هو الذى يدفع الخيرين الى تولي المناصب ، لا رغبة فيها ، وانما لأن كل حل غير ذلك شر • أى أنهم لا يحكمون وفي ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون ، وانما لأن الضرورة اقتضت ذلك ، ولأنهم لا يمكنهم أن يجدوا من هو أصلح منهم ، أو على الأقل مثلهم ، ليعهدوا اليه بمهام الحكم • ولو وجدت مدينة كل من فيها أخيار ، فان تجنب الحكم يكون أمرا يسعى اليه الناس بقدر ما يتهافتون الآن عليه • وهكذا يقوم الدليل القاطع على أن الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة ، وانما يرعى صالح رعيته • ولا شك أن كل من يعلم ذلك ، يؤثر أن يتلقى النفع من غيره ، على أن يتجشم عناء تقديم النفع للغير • وهكذا فانى لا أوافق على الاطلاق مع ثراسيماخوس في أن العدالة هي نفع القوى ، وحسبنا الآن بحثا لهذا الموضوع الأخير •

أما قول ثراسيماخوس ان حياة الظالم أكثر غنما من حياة العادل ،
فان لهذا القول الأخير خطورة تفوق الاول بمراحل • فأينا كان على
صواب ؟ وأي الحياتين تفضل يا جلوكون ؟

فأجاب : أعتقد من ناحيتي أن حياة العادل أنفع •

٣٤٨ — أسمعت كل مزايا الظلم التي ردها على مسامعنا ثراسيماخوس ؟
فأجاب : لقد سمعتها ، غير اننى لم أقتنع بها •

— واذن ، فهل لنا أن نحاول الاهتداء الى طريقة لاقتناعه بأنه لم يقل
صوابا ، ان أمكننا ذلك ؟

فأجاب : بكل تأكيد •

فقلت : الحق أنه لو ظل يدلى إلينا بأقوال منمقة ، وظللنا نحن نعدد
مزايا العدالة ، ثم يجيب هو ، ونرد نحن ، فسيظل كل جانب يعدد المزايا
التي يقول بها ، وسنجد أنفسنا في نهاية الأمر في حاجة الى قضية
يفصلون بينها • أما اذا مضينا في بحثنا كما فعلنا أخيرا ، بأن يحاول كل
منا كسب موافقة الآخر ، فسندمج في أشخاصنا بين عمل القاضي
والمحامى •

فقال • هذا صحيح •

فسألت : أي المنهجين أفضل ؟

— ذلك الذى تقترحه •

فقلت : حسنا يا ثراسيماخوس ، لنبدأ من جديد • وأود أولا أن
أسألك : انك تقول ان للظلم الكامل من المزايا ما يفوق العدل الكامل

— أجل ، هذا ما أقول به ، ولقد أبديت لك أسبابي •

— وما رأيك في الظلم والعدل ؟ أتسمى أحدهما فضيلة والآخر
رذيلة ؟

— يقيناً •

— أظن أنك تسمى العدالة فضيلة والظلم رذيلة ؟

— أمم الممكن أن أقول ذلك وقد أكدت أن الظلم نافع والعدل غير
مجد ؟

— فما هو رأيك اذن ؟

— عكس ما ذكرت •

أُتسمى العدالة رذيلة اذن ؟

— كلا ، أوثر أن أسميها بلامه مبعثها الطيبة •

— واذن فالظلم في رأيك منبعث عن الخبث ؟

— كلا ، أفضل أن أطلق عليه اسم الفطنة •

— فهل تعتقد ، يا ثراسيماخوس ، أن الظالم حكيم فطن ؟

— أجل ، اذا سار في ظلمه الى النهاية ، وكانت له القدرة على اخضاع دول وأمم • ولكن ربما كنت تظننى أتكلم عن النشاليين • ان لهذه المهنة ، قبل أن يضبط المرء ، مزاياها ، وان كانت لا تقارن بالمزايا التى تحدثت عنها من قبل •

فأجبت : اننى أفهم الآن مرماك يا ثراسيماخوس ، غير اننى حتى الآن لا أستطيع أن أسمعك تضع الظالم في مصاف الحكماء والفضلاء ، والعاذل مع اصدقاءهم ، دون أن تتمكنى الدهشة •

— ومع ذلك فهذه هى مكانة كل منهما عندى •

— انك الآن تركز على أرض أصلب ، ويكاد تفنيد موقفك أن يكون ٣٤٩ ضربا من المحال ، إذ أنك لو كنت قد سلمت مع بقية الناس بأن الظلم ، مع كونه نافعا ، هو رذيلة وشر ، لأمكن أن يوجه اليك رد يقوم على مبادئ متفق عليها • غير اننى أراك الآن تعد الظلم أمرا مشرفا ومظهر قوة ، وتضيف على الظالم كل الصفات التى نضيفها نحن على العادل ، مادمت لا تتردد في أن تدرج الظلم ضمن مظاهر الحكمة والفضيلة •

— لقد أصبت كل الصواب في تكهناتك •

— واذن ، فلا معنى للتراجع ، بل ينبغي أن أمضى في النقاش مادمت على يقين من أنك تقول ما تعتقده بحق ، إذ اننى على ثقة من أنك جاد الآن ، وإنك لا تلهو على حسابنا •

— قد اكون جادا وقد لا اكون ، ولكن فيم يهكم هذا ؟ إن مهمتك تنحصر في تفنيد حجتي •

— هذا صحيح كل الصخة • قممتهى هى هذه • والآن فهل تتفضل بالاجابة عن سؤال آخر ؟ أياحاول العادل أن يكتسب أى نوع من المزايا عن العادل ؟

– كلا بالطبع ، والا لما كان ذلك المخلوق الساذج الأبله الذى وصفت •

– وهل تظنه يحاول تجاوز حدود السلوك العادل ؟

– كلا •

– وماذا تكون نظركه الى محاولة اكتساب مزايا بالنسبة الى الظالم ايعدها أمرا عادلا أم ظالما ؟

– انه ليعدها أمرا عادلا ، ويحاول أن يكتسب هذه المزايا ، غير أنه لن يستطيع ذلك •

– ليس هذا ما أردت أن أعرف ، وانما ينصب سؤالى عما اذا كان العادل يود ويسعى الى أن ينال مزايا ومنافع يفوق بها الظالم ، ولكنه لا يسعى الى التفوق على أى عادل غيره •

– أجل ، ان الأمر لكذلك •

– وماذا تقول عن الظالم ، أترأه يسعى الى التفوق على العادل والى تجاوز الفعل العادل ؟

– هذا طبيعى ، إذ أنه يسعى الى أن يكون لديه أكثر مما لدى الناس أجمعين •

– واذن فالظالم يسعى ويناضل من أجل التفوق على الظالم وتجاوز الفعل الظالم ، ويحاول أن يعلو على الناس أجمعين •

– هذا صحيح •

– واذن فقد وصلنا الآن الى هذه المرحلة من بحثنا : فالعادل لا يريد أكثر مما لدى مثيله ، وانما أكثر مما لدى نقيضه ، أما الظالم فيريد أكثر مما لدى مثيله ونقيضه معا •

– هذا أفضل تعبير ممكن •

– كما أن الظالم خير وحكيم ، والعادل ليس بهذا ولا ذلك ؟

– هذا أيضا حسن •

– وهلا تظن أن الظالم مثل الحكيم والخير ، وان العادل مختلف عنهما ؟

– يقينا ان من كان على طبع معين ، كان مثل أولئك الذين لهم نفس الطبع ، والعكس بالعكس •

– واذن فكل منهما مماثل تماما لنظيره ؟

فأجاب : بلا شك •

فقلت : حسنا يا ثراسيماخوس • والآن فلنعد الى ضرب مثل بالفنون • انك لتسلم بأن من الناس من هو موسيقي ومنهم من ليس بموسيقي •

– أجل •

– وإيهما الحكيم وإيهما الأحمق ؟

– من الواضح أن الموسيقي هو الحكيم ، وأن من ليس بالموسيقي هو الأحمق •

– وهل الأول خير في الأمور التي هو فيها حكيم ، وشرير فيما هو فيه أحمق ؟

– أجل •

– وهذا عين ما تقوله عن الطبيب •

– نعم •

فهل تعتقد ، أيها الصديق العظيم ، أن الموسيقي حين يصلح من أوتار عوده ، يود أن يسعى الى أن يتعدى أو يتجاوز موسيقيا آخر في جذب الأوتار وارتخائها ؟

– لا أظنه يفعل ذلك •

– غير أنه يسعى الى تجاوز غير الموسيقي •

– بلا شك •

٣٥٠ – وما قولك في الطبيب ؟ أيود حين يرسم لك خطتك في المأكول والمشرب ، أن يتجاوز طبيبا آخر ، أو يتعدى حدود مهنة الطب ؟

– كلا ، انه لا يود ذلك •

– ولكنه يود أن يتعدى ويتجاوز من لم يكن طبيبا ؟

– أجل •

- ولا أظنك تعتقد ، بصدد المعرفة والجهل بوجه عام ، أن من كانت لديه معرفة بأى شىء يود ، فى أقواله وأفعاله ، أن يتجاوز شخصا آخر له نفس المعرفة ، أو لا يتمنى أن يقول أو يفعل عين ما يفعله مثيله فى نفس الظروف •

- أعتقد أن هذا أمر لا سبيل الى انكاره •

- وما قولك فى الجاهل • أولا يود أن يتجاوز العارف والجاهل معا ؟

- أظن ذلك •

- وأنت ترى العارف حكيما ؟

- أجل •

- والحكيم خيرا ؟

- أجل •

- إذن فالحكيم والخير لا يود أن يتفوق على مثيله ، وإنما على ضده والمخالف له •

- أعتقد ذلك •

- بينما الشرير والجاهل يود لو يتفوق على مثيله وعلى ضده معا ؟

- أظن ذلك ••

- ولكن ألم تقل ، ياثراسيماخوس ، ان الظالم يتعدى ويتجاوز مثيله وضده معا ؟ ألم تكن هذه كلماتك ؟

- بلى •

- كما أنك قلت ان العادل لا يتعدى مثيله ولا يتجاوز ، وإنما يتجاوز ضده فقط ؟

- أجل •

- إذن فالعادل كالحكيم والخير ، والظالم كالشرير والجاهل ؟

- ذلك هو الاستدلال •

- ولكننا قلنا ان كلا منهما يماثل شبيهه ؟

— لقد قلنا ذلك فعلا •

— واذن فقد استحال العادل حكيما خيرا ، والظالم شريرا
جهولا •

والحق ان ثراسيماخوس لم يكن يفوه بعبارات الموافقة هذه
لتوه ، كما أعيدها عليكم ، وانما كان يقولها على كره منه • ولقد كان
ذلك اليوم من أيام الصيف القائظة ، وسرعان ما كان جبينه يتصبب
عرقا • وعندئذ رأيت ما لم أراه من قبل على الاطلاق : رأيت ثراسيماخوس
وقد احمر وجهه خجلا • ولما كنا قد اتفقنا الآن على أن العدالة فضيلة
وحكمة ، والظلم رذيلة وجهل ، فقد انتقلت الى نقطة أخرى •

قلت : حسنا يا ثراسيماخوس ، لقد استقر بنا الرأي في هذه المسألة
ولكنك قلت أيضا ان في الظلم قوة • أتذكر ذلك ؟

فقال : نعم أنكره ، ولكن لا يدر بخلدك اننى أوافق على ما قلته
أو اننى عدمت ردا عليه ، وانما أنا واثق من اننى لو رددت ، فسوف
تتهمنى بالكابرة ، واذن فلتدعنى أصرح بأرائى وأعلنها ، أما اذا أثرت
أن تسأل فسوف أفعل كما يفعل الناس مع السيدات العجائز حين
يروين حكاياتهن ، وساكتفى بأن أهز رأسى علامة على الموافقة أو
الرفض •

— واذن فلا تجب — على الأقل — بما يتعارض مع رأيك •

— سأفعل ما يسرك ، ما دمت لا تود أن تدعنى أتكلم كما أشاء •
ماذا تريد منى أكثر من ذلك ؟

فقلت : لا شئ البتة • فاذا كنت على أهبة الاستعداد لذلك
فسوف أسأل وعليك الجواب •

— سلنى اذن •

— حسن ، سأعيد عليك السؤال الذى وجهته اليك منذ قليل ،
٣٥١ حتى نواصل المناقشة بطريقة منظمة • فما طبيعة العدالة بالقياس الى
الظلم ؟ لقد قيل من قبل ان للظلم قوة وبطشا يفوق ما للعدل ، غير ان
من أهون الأمور علينا الآن ان نثبت أن العدل أقوى من الظلم ، بعد أن
بان لنا أن العدل حكمة وفضيلة ، والظلم جهل • فهذه نتيجة لا يمكن

أن يشك فيها مخلوق • غير أنني لا أود الاكتفاء بهذا البرهان البسيط ،
وانما : ود ، يا ثراسيماخوس ، أن أبحث المشكلة من وجهة نظر أخرى .
أظنك لا تذكر أن الدولة قد تكون ظالمة وقد تحاول متجنية أن تستعبد
غيرها من الدول ، أو تكون قد استعبدت بالفعل كثيرا منها ظلما ؟

فأجاب : هذا صحيح ، ولاسيما إذا كانت تلك أفضل الدول
أعنى أكثرها إيغالا في الظلم ، أي الدولة التي بلغ فيها الظلم حد الكمال •

— أعلم أن ذلك كان رأيك : ولكن ما أود بحثه الآن هو : هل من
الممكن ممارسة الدولة المتحكمة لسيطرتها بدون العدالة ، أم أنها مضطرة
إلى توخي العدالة ؟

— ان كنت على صواب في رأيك ، وكانت العدالة هي الحكمة ، فإن
هذه السيطرة لا تمارس الا بالعدالة ، أما إذا كنت أنا المصيب ، فالظلم
هو الضروري •

— لكم يسرني أن أراك ، يا ثراسيماخوس ، لا تكتفى بأن توميء
برأسك موافقا أو مخالفا ، وانما تجيب أجابات بارعة •

— ما فعلت ذلك الا مجاملة لك •

— هذا كرم منك • فهلا أضفت إلى أفضالك أن تجيبني على سؤال
هذا ؟ أمن الممكن لأية دولة أو جيش أو عصبة من النهابين والملصوص ،
أو أية جماعة من الأشرار ، اتحدت لعمل سيء ، أن تنجح في أي عمل
لو دأب كل منها على الإضرار بالآخرين ؟

— كلا بالتأكيد •

— أما إذا كفوا عن الإضرار بعضهم ببعض ، ألا يحرزون نجاحا
أعظم ؟

— بلى •

— ومرد ذلك إلى أن الظلم يخلق الانشقاق والبغضاء والتشاحن
بين الناس ، في حين أن العدل ينشر الود والاخاء بينهم ، اليس هذا
صحيحا يا ثراسيماخوس ؟

— ليكن ، فلست أود أن أدخل في خلاف معك •

– ياله من كرم منك • ولكن ألا ترى أن الظلم ، اذا كان يتصف بهذه القدرة على اثاره البغضاء حيثما كان ، فانه اذا حل بالعبيد أو بالأحرار ، يجعل كلا منهم يبغض غيره ، ويفرق شملهم ويشل أيديهم عن كل عمل مشترك ؟

– يقينا •

– وحتى لو ساد الظلم بين اثنين فحسب ، ألا يدوم بينهما الشجار والتشاحن ، ويغدو كل منهما عدوا للآخر ، وعدوا لكل عادل ؟

– بلى •

– وهب أن الظلم كان في شخص بمفرده ، ألا ترى بحكمتك الالهية ، أنه سيظل محتفظا بطبيعته ويكون له نفس الأثر ؟

– تستطيع أن تفترض أنه سيظل محتفظا بها •

– وعلى ذلك ، فأينما وجد الظلم ، سواء في مدينة ، أم في جيش ، ٣٥٢ أم في أسرة ، أم في أي كيان آخر ، فمن الواضح أنه يجعل موضوعه عاجزا عن أي عمل مؤتلف متوحد ، بما يبثه فيه من انقسام وانشقاق ، فيصبح عدوا لنفسه ولكل من يعارضه ، وكل من هو عادل • أليس هذا صحيحا ؟

– بلى ، بلا شك •

– فاذا أصبحت للظلم السيادة في فرد واحد فقط ، ألا تكون له نفس النتائج المنتمة الى طبيعته ذاتها ، فيجعله أولا عاجزا عن القيام بأي عمل ، مادام يبعث الشقاق في نفسه ، ويحيله ثانيا عدوا لنفسه وللعادل ؟ أليس هذا حقا يا ثراسيماخوس ؟

– بلى •

– ولا جدال ، أيها الصديق ، في أن الآلهة عادلون ؟

– لنتصور أنهم كذلك •

– فان كانوا عادلين كان الظالم عدوا للآلهة ، والعادل وليا لهم ؟

– فلتطرب لانتصارك في الحديث ، إذ آنى لن أعارضك حتى لا أسي الى الجماعة •

— حسن ، فلتزددنى طربا بالمضى فى الاجابة عن استئلتى • فنحن قد بينا أن العادل أحكم وأصلح وأقدر على العمل من الظالم ، وأن الظالمين عاجزون عن القيام بأى عمل يقتضى تعاوننا • فإذا قيل أن فى وسع الظالمين ، على الرغم من ظلمهم ، أن يقوموا سويا بأعمال كثيرة ، لأكدنا أن هذا خطأ تماما ، إذ لو كان شرهم كاملا ، لأطبق كل منهم على الآخر ، ولابد أن لديهم بقية من عدالة ، منعتهم من أن ينقض كل منهم على الآخر ، كما ينقضون على ضحاياهم • فهم فى أعمالهم إنما كانوا نصف اشرار ، إذ لو كان شرهم مطلقا ، وظلمهم تاما لما أمكنهم القيام بأى عمل على الإطلاق • هذه فى رأى هى الحقيقة ، على عكس ما قلته أنت فى مبدأ الأمر • وعلينا أن نبحث أن كانت حياة العادل أطيب وأسعد من حياة الظالم ، وهو أمر أخذنا على عاتقنا بحثه أيضا • وانى لأرى أنها كذلك ، وذلك لما أبديته من أسباب • غير أننى مازلت أوثر الماضى فى بحث هذه المسألة بحثا عميقا ، إذ أن الأمر ليس هينا ، وإنما هو متعلق بقاعدة الحياة الانسانية ذاتها •

— اكمل حديثك اذن •

— سأفعل ذلك • ألا تعترف بأن للفرس وظيفة معينة ؟

— أتعترف بذلك •

— ألا تعترف أيضا بأن وظيفة الفرس أو أى حيوان آخر ، هى ما يقوم به الفرس وحده على أكمل نحو ممكن ؟

— لست أفهمك •

— دعنى أوضح لك قولى : أفى وسع المرء أن يبصر بدون العين ؟

— كلا بالطبع •

— أو أن يسمع بدون الأذن ؟

— كلا •

— فهذه اذن وظيفة هذين العضوين ؟

— بالتأكيد •

٣٥٣ — اليس من الممكن قطع غصن الكرم بخنجر أو بأزميل أو بأية أداة أخرى ؟

- بلا شك .
- ومع ذلك فلن يكون ذلك بالاتقان الذى يتيح المنجل المصنوع لذلك الغرض ؟
- هذا صحيح .
- اليس لنا أن نقول أن هذه هى وظيفة المنجل ؟
- واذن ، فلا أظنك تجد الآن صعوبة فى فهم ما كنت أعنيه حين قلت أن وظيفة الشيء هى ما يؤديه هذا الشيء وحده ، على أفضل نحو ممكن (١) .
- أننى أفهم الآن وأوافقك على أن هذه هى وظيفة أى شيء .
- البس لكل ما له وظيفة كمال ؟ ألم نقل من قبل أن للعين وظيفة ؟
- بلى .
- فلها إذن كمال ؟
- نعم .
- وللأذن وظيفة وكمال أيضا ؟
- هذا صحيح .
- ألا يصدق هذا على كل شيء آخر ، أى أن لكل شيء وظيفة خاصة وكمالا معيناً ؟
- هذا هو الواقع .
- فهل تستطيع العين إذن أن تؤدي هذه الوظيفة أن كانت مفتقرة الى كمالها الخاص ، ومتصفة بالنقص المقابل له ؟
- كيف تستطيع ذلك ، أن كنت تعنى أنها أصبحت عمياء لا تبصر ؟
- الذى أعنيه هو كمالها الخاص ، أيا كان . ولكنى لم أصل بعد الى هذه النقطة ، وإنما أقضل أن أوجه اليك سؤالاً أعم ، وهو : ألا

(١) هذه أول إشارة فى المحاوراة الى مبدأ أداء كل للوظيفة التى يصلح لها ، وهو مبدأ أساسى فى تحديد معنى العدالة عند اللاتون .

تؤدي الأشياء ذات الوظيفة المحددة ، هذه الوظيفة بكمالها الخاص على نحو أفضل ، وتحقق في تحقيقها إذا كانت متصفة بالنقص ؟

– هذا أمر مؤكد •

– ولنا أن نقول هذا عن الآذان • فعندما تعدم كمالها الخاص ، تعجز عن أداء وظيفتها ؟

– هذا صحيح •

– حسن • ليست للنفس وظيفة لا يحققها أى شيء آخر ، كأن توجه وتحكم وتدبر وما شابه ذلك ؟ ليست هذه كلها وظائف خاصة بالنفس وحدها ، وهل نكون على صواب لو عزوناها الى شيء آخر ؟

– كلا •

– وهلا تعد الحياة بدورها وظيفة من وظائف النفس ؟

– بالتأكيد •

– وهل للنفس بدورها كمال ؟

– أجل •

– وهل تستطيع النفس أداء وظيفتها إذا ما حرمت من كمالها الخاص أم لا تستطيع ؟
– انها لا تستطيع •

– واذن فلا بد أن تكون النفس الأمانة بالسوء حاكما ومدبرا سيئا ، في حين أن النفس الطيبة حاكم صالح ؟

– هذا ضرورى •

– ولقد سلمنا بأن العدالة كمال النفس ، والظلم نقصها ؟

– لقد سلمنا بذلك فعلا •

– اذن فالنفس العادلة والرجل العادل يحيا حياة طيبة ، والظلم يحيا حياة سيئة ؟

– هذا ما تثبته حجتك •

٣٥٤ – ومن المؤكد أن من يحيا حياة طيبة راض سعيد ، أما من يحيا حياة سيئة فهو محروم من كل سعادة ؟

– بالتأكيد •

– فالعادل أذن سعيد ، والظالم شقي ؟

• فليكن

– ولكن التعاسة لا تفيد ، في حين أن السعادة مفيدة •

– بلا شك •

– واذن فمن المحال ، يا ثراسيماخوس العزيز ، أن يكون الظلم أنفع
من العدل •

فقال : حسنا ، هذا يوم عيد بنديس ، فليكن هذا نصيبك من الفرحه
فيه •

فقلت : اننى لمدين لك بكل ما وصلت اليه ، بعد أن غدوت رقيقا
معى ، وتخلّيت عن العنف والصخب • ومع ذلك ، فاننى لم أستمتع
بمتعة كاملة ، غير أن الذنب في هذا راجع الى ، لا اليك • وكما يلتهم
النهم قطعة من كل لون من الطعام تقدم اليه على المائدة ، دون أن يكون
قد اكتفى من اللون الذى سبقه ، فكذلك تنقلت من موضوع الى آخر
دون أن أهتمدى الى ما سعيت اليه في البداية ، الا وهو طبيعة العدالة •
فقد انصرفت عن ذلك البحث ، وتحولت الى بحث مسألة ما اذا كانت
العدالة فضيلة وحكمة أم رذيلة وحمقا • وعندما برزت أمامى مشكلة
أخرى ، هى المقارنة بين العدل والظلم من حيث المنفعة ، لم أستطع
أن أمنع نفسى من الانتقال اليها • فكانت نتيجة المناقشة بأسرها اننى
مازلت لا أعلم شيئا على الاطلاق ، اذ اننى ما دمت لا أعلم ما هى العدالة
فاننى لا أعلم بالأحرى ان كانت فضيلة أم لا ، ولا أستطيع أن أجزم ان
كان العادل سعيدا أم شقيا •

الكتاب الثاني

٣٥٧ جلوكون : العدالة شر ولقد خيل الى اننى بهذه الكلمات (١)
يطلب لتأجيله فحسب وضعت حدا للنقاش ، غير انه اتضح لى ان
تلك النهاية لم تكن فى الواقع الا بداية • ذلك
بان جلوكون ، وهو على الدوام من أكثر
الناس حبا للنضال ، لم يرض عن انسحاب ثراسيماخوس • وانما
أراد أن يواصل العراك ، فقال لى :

— أتريد أن تقنعنا حقا ياسقراط بأن العادل أفضل من
الظالم ، أم تريد أن توهمنا بذلك فحسب ؟
فأجبت : اننى لأود حقا أن اقنعكم ، لو استطعت الى ذلك
سبيلا •

— اذن فأنت لم تسلك السبيل الصحيح الى ذلك ، والآن
خبرنى : كيف تصنف الأشياء التى تسميها خيرة ؟ أليس منها ما يرغب
فيه لذاته ، بغض النظر عن نتائجها ، كالملاذات والمتع البريئة ، التى
تطرب لها فى وقتها ، ولاتنجم عنها أية نتائج ؟
— اننى لأوافقك على أن ثمة فئة كهذه •

— ألا ترى بعد ذلك أن هناك فئة أخرى من الأشياء التى نعدّها
خيّرا ، كالمعرفة والابصار ، والصحة ، لا نرغب فيها لذاتها فحسب ،
بل لما تستتبعه من نتائج أيضا ؟
— يقينا •

(١) يبدو فى مستهل هذا الكتاب أن أفلاطون يكمل حديثه الذى بدأه فى الكتاب
الأول مباشرة ، ولكن هناك شبه اتفاق بين الشراح على أن الكتاب الأول قد ألف قبل
بقية أجزاء المحاوره بسنوات طويلة •

- أليست هناك أيضا فئة ثالثة كالرياضة البدنية ، ورعاية المرضى ، وممارسة الطب ، وفنون مربحة أخرى - كلها نافعة وإن تكن تجلب لنا الألم ، ومن المحال أن نختارها لذاتها ، وإنما لما ينشأ عنها من نتائج فحسب ؟

- هناك حقا فئة ثالثة كهذه ، ولكن ما الذى ترمى اليه من هذا ؟

- أود أن أعلم فى أى من هذه الفئات تدرج العدالة ؟

٣٥٨ - فى أرفعها ، أى فى تلك الأشياء الخيرة التى يطلبها المرء لذاتها ولنتائجها فى نفس الآن ، أن شاء أن يكون سعيدا .

- ولكن معظم الناس لا يدركون هذه الحقيقة ، وإنما يتوهمون أن العدالة تندرج فى باب الفئة الأليمة ، أى ذلك النوع من الخير الذى نسعى اليه من أجل الكسب أو الشهرة ، وإن يكن فى ذاته مقبلا يود المرء لو تجنبه .

- أعلم أن هذا الرأى الشائع ، ولقد رأينا ثراسيماخوس يدافع عنه منذ يرمة ، عندما ذم العدالة وامتدح الظلم . غير أن غبائى يحول بينى وبين الاقتناع بهذا الرأى .

فقال : اذن فأصغ الى كما استمعت اليك ، فربما وافقتنى على رأى . ذلك لأن ثراسيماخوس قد استسلم قبل الاوان ، كأنه حياة خلبها صوتك وأفقدتها المقاومة . أما أنا فلم أقتنع بشيء مما قيل عن العدالة أو الظلم . فأنا أود أن أعرف طبيعتيها الحققة ، والتأثير الذى يحدثه كل منهما بذاته فى النفس التى يستقر فيها ، بعض النظر عن الجزاءات والنتائج التى قد تترتب عليهما . وعلى ذلك ، فهناك ما أنتوى عمله ، اذا وافقت : فسوف أردد حجة ثراسيماخوس من جديد ، وسأتحدث أولا عن طبيعة العدالة وأصلها ، من وجهة النظر الشائعة ، وسأبين بعد ذلك أن كل من يمارس العدالة يفعل ذلك قسرا ، ورغما عنه ، لا اقتناعا منه بأنها خير . وسأدافع ثالثا عن ذلك الرأى الشائع ، أن حياة الظالم مهما قيل عنها ، فهي أهنا من حياة العادل ، لو كان رأى الناس على حق . على أن هذا ليس رأى الخاص ياسقراط ، وكل ما فى الأمر أننى أثار عندما تصل الى أسماعى أقوال ثراسيماخوس ومئات غيره . ومن جهة أخرى ، فأننى لم أستمع الى أحد يدافع عن سمو العدالة على الظلم دفاعا مقنعا . فأنا أود أن أستمع الى من يمتدح العدالة فى ذاتها ولذاتها ، ولا شك عندى فى أنك أخلق الناس بأن يسمعونى ما أريد . وعلى ذلك فسوف أثنى على حياة الظلم ما وسعنى

ذلك • وتستطيع أن تستدل من منهجى فى النقاش على الطريقة التى أريد منك أيضا أن تثنى بها على العدالة وتحمل بها على الظلم • فهل توافقنى على هذه الخطة ؟

— اننى لأرحب بها ، بل انى لا أعرف موضوعا يتوق الشخص ذو العقل الناضج الى أن يطرقه فى حديثه أكثر من هذا الموضوع •

فأجاب : لكم يطربنى أن اسمع منك هذا الكلام ، وسأبدأ ، كما ذكرت ، بالحديث عن طبيعة العدالة وأصلها ••• انهم ليقولون انه ، وفقا للطبيعة (١) ، تكون ممارسة الظلم خيرا ، ومعاناة الظلم شرا ، ولكنهم يؤكدون أن كفة الألم فى الشر ترجح على كفة النفع فى الخير • فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته دون أن يتمكنوا من تجنب احد الأمرين واكتساب الآخر ، فانهم يدركون أخيرا انه خير لهم أن يتفقوا سوية على منع كليهما • ومن هنا تنشأ القوانين والاتفاقات المتبادلة : فيسمون ما يأمر به القانون أمرا مشروعاً عادلاً • ذلك هو أصل العدالة وماهيتها • فهى حل وسط أو توفيق بين خير الأمور ، وهو أن يقترب المرء الظلم دون أن يعاقب ، وشر الأمور ، وهو أن يعانى الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه • فهم لذلك يتحملون العدالة التى هى وسط بين الأمرين ، لا بوصفها خيرا ، بل بوصفها أهون الشر ، ومن حيث هى خلق يمجده الناس لعجزهم عن ارتكاب الظلم • اذ ليس ثمة انسان جدير بهذا الاسم يقبل الخضوع لهذا الاتفاق لو كان فى وسعه مقاومته ، ولو فعل ذلك لكان مخبولا • هذا يا سقراط هو رأى الشائع عن طبيعة العدالة وأصلها •

أما ان أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين ، ولأنهم عاجزون عن ان يقتربوا الظلم ، فذلك ما سيظهر لكم بجلاء لو تصورتم ما يلى : لنمنح كلا من العادل والظالم القدرة على أن يفعل مايشاء ، ثم نتأمل ونرى الام تؤدى بكل منهما رغبته • عندئذ سنرى العادل والظالم يسيران سوية فى طريق واحد ، وهو أن يسعى كل منهما الى تحقيق نفعه ، وهى رغبة يتفق الجميع على أنها خير هدف حتى يضطروهم القانون الى السير فى طريق العدالة قسرا • وأفضل

(١) يلاحظ فى هذا الجزء ان افلاطون يضع تقابلا بين الطبيعة وبين العرف أو الاتفاق بين البشر • وبعد هذه أول اشارة مبهمه الى فكرة العقد الاجتماعى ، التى ترد كل القوانين البشرية الى اتفاق تماقدى بين الناس •

سبيل الى منحهما الحرية التامة التى نتحدث عنها ، هو أن نفترض
أنهما قد استحوذا على تلك القوة التى قيل انها كانت لجيجس
Gyges من أجساد كرويزس الليدى . اذ يروى أن جيجس كان
راعيا ملتحقا بخدمة ملك ليديا ، فهبت ذات يوم عاصفة عاتية ، وشق
زلزال الأرض فى الموضع الذى كان يرعى فيه غنمه ، فتوقف مشدوها
أمام ذلك المنظر ، ودفعه حب الاستطلاع الى أن يهبط فى تلك الفتحة ،
حيث رأى ، من بين مارأى من العجائب ، فرسا نحاسيا مجوفا ، به
أبواب تقدم إليها وأطل منها ، فلمح جثة بدت له قامتها أطول من قامته
الانسان ، وكانت عارية من اللبس الا من خاتم ذهبى ، فتناول ذلك
الخاتم من أصبع الجثة وعاد الى أعلى . ثم حدث أن اجتمع الرعاة
كعادتهم ، ليرسلوا تقريرهم الشهرى عن الاغنام الى الملك ، وجاء هذا
الراعى الى الاجتماع ومعه خاتمه الذهبى ، وتصادف وهو جالس بينهم
أن أدار الخاتم الى داخل يده ، وفى تلك اللحظة اختفى عن أنظار بقية
الجماعة ، واخذوا يتكلمون عنه وكأنه لم يكن بينهم . فتملكه العجب ،
وأدار الخاتم الى الخارج ، فعاد الى الظهور من جديد . وأعاد التجربة
بالخاتم مرات متعددة : وانتهى فى كل مرة الى النتيجة ذاتها : فكلما
أدار رأس الخاتم الى الداخل ، اختفى عن الأعين ، وكلما أداره الى
الخارج ، عاد الى الظهور . وبهذا توصل الى أن يكون أحد المبعوثين
الى البلاط . ومما ان وطئت قدماه القصر ، حتى أغرى الملكة ،
واستعان بها على التآمر على الملك وذبحه ، وسيطر على المملكة .
والآن ، هب أن لدينا من هذا الخاتم اثنين ، استحوذ على أحدهما
العادل ، وعلى الآخر الظالم ، فمن المحال أن تجد من توافرت له من
العزيمة الحديدية ما يجعله يثبت على العدالة ، ولن تجد مخلوقا تعف
يده عما لا يملك ، ان كان فى وسعه أن يستولى دون أن يخشى شيئا ،
على ما يشتهيه من السوق ، أو يتسلل الى البيوت ويضطجع مع من
يشاء كما يهوى ، أو يقتل من يريد أو يحرر من السجن من يشاء ،
ويسير بين الناس سيرة الاله فى كل شيء . عندئذ تصبح أفعال العادل
مماثلة لأفعال الظالم ، وينتهيان معا الى نفس النتيجة . وهذا فى رأينا
خير دليل على أن العادل لا يكون عادلا باختياره ، أو لأنه يرى العدالة
خيرا له بوصفه فردا ، وانما هو عادل رغم أنفه ، اذ أنه حيث يبدو
له اقتراف الظلم مأمونا ، يقدو بالفعل ظالما . فالجميع يؤمنون فى قرارة
نفوسهم بأن الظلم أنفع للفرد من العدل ، ولا جدال فى أن هذا
صحيح ، اذا نظرنا الى الأمر على النحو الذى أوضحته . فلو تصورت

مخلوقا توافرت لديه هذه القدرة على الاختفاء ، دون أن يقترب أى
اثم أو يمس ما لا يملك ، لظنه من سمع عنه تعسا أبله ، على الرغم
من أنهم قد يثنون عليه علنا ، ويتظاهرون بذلك بعضهم أمام البعض
خوفا من أن يلحقهم ظلم بدورهم . هذا ما أردت أن أقوله فى هذا
الموضوع .

والآن ، فاذا شئنا أن نصدر حكما صحيحا عن حياة العادل
والظالم ، فلا بد من أن نفرق بينهما على أوضح نحو ، إذ ليس ثمة
وسيلة أخرى لذلك . ولكن كيف تتم هذه التفرقة ؟ لنجعل الظالم
ظالما على أتم وجه ، وليكن العادل عادلا كل العدل ، ولنمنح كلا منهما
مايضمن له حياة كاملة من النوع الذى اختاره لنفسه . ثم دع الظالم
٣٦١ أولا يماثل مختلف الصناعات الماهرين ، كالملاح الحاذق أو الطبيب البارح
الذى يدرك بالسليقة قواه الخاصة وحدودها ، ويستطيع العودة الى
حالته الطبيعية اذا ما أخفق فى أية محاولة . وعلى ذلك فليقم الظالم
بمحاولاته الظالمة على النحو الصحيح ، ثم يتوارى عن الأنظار ان أراد
أن يكون كاملا فى ظلمه (إذ أن من يكتشف جرمه يكون سادجا) . ذلك
لأن أعلى مراتب الظلم هى أن يظن المرء عادلا وهو فى حقيقته ظالم .
فلنعط اذن للظالم الكامل اكمل ضروب الظلم ، دون أن ننتقص من
ظلمه شيئا ، بل ندعه يقترب أكثر الأفعال ظلما ، ويشتهر بين الناس
بأسمى ضروب العدل ، فاذا ماتعثرت قدمه فى إحدى الخطوات ،
عرف كيف يعالج خطاه . واذا انتقد الناس فعلا قام به ، عرف كيف
يخلب الألباب بكلماته ، واذا اقتضى الأمر استخدام القوة ، عرف كيف
يشق طريقه بالعتف ، مستعينا اما بشجاعته وبأسه ، واما بنفوذه
بين اصدقائه وثروته . والآن فلنقارن به العادل فى طبيته وبساطته ،
وفى رغبته الحققة فى أن يكون خيرا ، لا أن يبدو كذلك فحسب ، كما
يقول أيسخولوس (١) . ان من الضرورى ألا يظهر عليه مظهر العدل ،
اذ لو كان كذلك لانهمال عليه التكريم وأغدقت عليه العطايا ، وعندئذ
لن نعلم ان كان عادلا من أجل العدالة أم من أجل العطايا والتكريم .
وعلى ذلك ، فلنحرمه من كل شىء الا من العدالة ، ولنتصور دائما ان
حياته عكس حياة الظالم بالضرورة، فيكون خير الناس خلقا ولكنه
يظن أشدهم شرا . عندئذ سنعجم عوده ، ونرى ان كان سيتأثر بالذكر
السيىء وعواقبه أم لا . وليظل ثابتا على هذه الحال حتى يحين أجله :

(١) « سبعة ضد طيبة » ٥٦٢ - ٤ .

باطنه العدل وظاهره الظلم • فاذا ما بلغ كلاهما أوجه : أوج العدل عند أحدهما وأوج الظلم عند الآخر ، كان فى وسعنا أن نحكم أيهما الأسعد •

فقلت : مرحى مرحى ! لكم جلوت كلا الرجلين ، يا جلوكون العزيز ، وكأنهما تمثالان يصقلان حتى نحكم أيهما الأفضل •

فقال : اننى أبذل قصارى جهدى • والآن وقد علمنا حال كل منهما ، فليس من الصعب أن نصف نوع الحياة التى تنتظر كليهما • وهذا ما سأحاول القيام به • ولكن اذا بدأ الوصف الذى سادلى به أقسى مما يجب ، فانى أسألك يا سقراط أن تفترض أن ما سادلى به من الكلمات ليس بكلماتى ، وانما هى كلمات أنصار الظلم • فهم سينبئوننا أن العادل الذى يظن ظالما سيجلد ويصلب ويقيد بالأغلال ، وستحرق عيناه ، وبعد أن يعانى كل ضروب التعذيب ، يوخز بالآلات ٣٦٢ الحادة • عندئذ سيدرك أنه كان عليه أن يبدو عادلا فحسب ، لا أن يكون كذلك • وهكذا فان كلمات أيسخولوس تصدق على الظالم أكثر مما تصدق على العادل ، إذ أن الظالم يتعلق بشيء واقعى ، ولا يحيا فى ظل الأوهام • وهو يود أن يكون ظالما حقيقة ، لا فى الظاهر فحسب : « فى ذهنه تربة عميقة خصبة ، يجنى منها ثمار حكمته » (١) •

فهو أولا يظن عادلا ، لذا يسند اليه حكم المدينة ، ويمكنه أن يختار أية زوجة يريد ، ويصاهر من الأسر ما يشاء • وفى وسعه أن يتاجر ويتعامل كما يريد ، وهو الرابع على الدوام ، إذ أنه لا يلوم نفسه على ظلمه فى شيء • وهو الظافر على خصومه فى كل نزاع خاص أو عام ، والغانم على حسابهم • وهكذا يغدو ثريا ، ومن ثرائه ينفع أصدقاءه ويلحق الضرر بأعدائه ، بل إن فى وسعه تقديم القرابين وهب النذور الى الآلهة بسعة وسخاء ، وأن يكرم الآلهة أو أى شخص يود تكريمه على نحو أعظم كثيرا مما يتسنى للعادل • واثن فهو الأخلق بأن ينال الحظوة لدى الآلهة من العادل • وهكذا يقولون ، يا سقراط ، إن الآلهة والناس يتضافرون على جعل حياة الظالم أسعد من حياة العادل •

أديمانتوس : العدالة ولقد كنت على وشك أن أجيب على جلوكون ، لا تمدح الا لتائجها عندما انبرى أخوه أديمانتوس قائلا : لا أظنك تعتقد أن هذا كل ما يمكن أن يقال يا سقراط ؟

(١) الأعمال والأيام • (٢٣٢ وما يليها) •

فسألت : عجباً ! أما زال هناك شئ ؟

فأجاب : ان أقوى الحجج لم تذكر بعد .

فقلت : حسناً ، فلتؤيد أخاك اذن وتعيّنه ان عجز عن شئ .
عملاً بالمثل القائل « ليكن الأخ في عون أخيه » ، على الرغم من اننى اقر
بأن جلوكون قد قال مايكفى لأن يخرجنى من المباراة ويسلبنى القدرة
على الدفاع عن العدالة .

فأجاب : هذا هراء ! فهناك أمور أخرى ينبغى اضافتها . فلا بد
من اختبار الوجه المضاد لحجة جلوكون ، اعنى ذلك الوجه الذى يذم
الظلم ويمتدح العدالة . فبهذه الطريقة وحدها يمكننا ايضاح ماكان
يعنيه .^{٣٦٣} فنحن نرى الآباء والربين ينصحون أبناءهم وتلاميذهم على
الدوام بأن يتحروا العدالة فى أعمالهم ، ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل
العدالة وانما من أجل الصيت والشهرة ، ولكى يكتسبوا لمن أحرز هذه
الشهرة مركزاً رفيعاً ، أو مصاهرة مشرفة ، أو غيرها من المزايا التى
عدها جلوكون ، والتى يدين بها العادل الى اشتهاره بين الناس بالعدل .
بل ان هذه الفئة من الناس تستغل الشهرة أكثر مما يستغلها الباقون ،
اذ أنهم ينعمون برضا الآلهة ، وينبئونك بما تغدقه السماء ، كما يقولون ،
على التقى من خيرات . وهذا ما يتفق ورأى هزيود النبيل ، وهوميروس ،
اذ يقول أولهما ان الآلهة تخلق اشجار العادلين :

بحيث تحمل الثمر فى أعلاها ، والنحل فى وسطها ، (أما أغنامها فتنجنى ،
من ثقل أثدائها ، (١) .

وغير ذلك من الخيرات التى تفيض عليهم . وما أشبه ذلك برأى
هوميروس ، حين يتكلم عن ذلك الذى غدت شهرته :

كشهرة ملك نقى الضمير ، يسهر ، كالاله ،

على رعاية العدالة ، وتجلب له الأرض السوداء .

قمحا وشعيراً ، وتميل أشجاره بفاكهتها .

ولا تكف أغنامه عن التولد ، أو البحر عن تقديم الأسماك اليه .
وأجزل من ذلك عطايا السماء التى يغدقها موزايوس (٢) Musaeus

(١) الاوديسية (١٠٩ - ١٩٠ وما يليها) .

(٢) كان موزايوس وابنه يومولبس Eumolpus شخصيتين أسطورتين

نسبت اليهما أشعار تعرض فيها ديانة الاسرار الأورفية .

وابنه على العادلين • فهما يهبطان بهم الى العالم الأدنى ، حيث القديسون على الأرائك يولون ولائمهم ، يسقون شرابا لا يفقدون منه ، وتزدان مفارقهم بالاكاليل ، ويخيل اليهم أن الخلود في تلك النشوة هو أعلى مراقى الفضيلة • بل أن البعض ليذهب في الكلام عما يبالغونه من الثواب الى ما هو أبعد من ذلك : إذ أن ذرية المؤمن والعادل ، على مايقولون ، تظل حية حتى الجيل الثالث والرابع • هذا مايقولون في مدح العدالة • أما رأيهم في الاشرار فعلى العكس من ذلك : فهم يغرقون في رجل الجحيم ، ويحملون الماء في شباك ، وعاقبتهم في الحياة الخسران ، والعقاب الصارم الذي وصفه جلوكون بأنه من نصيب العادل الذي اشتهر بين الناس بالظلم ، فلا تغنيهم حيلهم شيئا ، وهكذا يمدحون العدل ويذمون الظلم •

والى جانب هذا كله ، فسوف أعرض عليك رأيا آخر عن العدالة والظلم يقول به الشعراء والناس العاديون أيضا • فالكل يجمعون على ٣٦٤ امتداح العدالة وضبط النفس ، غير أنهم يشكون مما فيهما من مشقة وجهد • أما ملذات الشر والظلم فهون اكتسابا ، وهى لاتذم الا لأن العرف جرى على ذلك • كما يقولون ان خيانة الامانة تفيد أكثر من الامانة ذاتها ، وهم على أهبة الاستعداد لأن يسموا الاشرار سعداء ، ويكرمهم سرا وعلانية اذا كانوا ماتوا فر لهم الثراء والجاه ، على حين يحتقرون الاخيار ويهملونهم اذا كانوا فقراء ضعفاء • غير أن أعجب مافى الأمر مايقولونه عن الفضيلة والآلهة • فهم يقولون أن الآلهة توزع البؤس والمصائب على الاخيار ، والخير والسعادة على الاشرار • كذلك يطرق الكهنة المتسولون أبواب الاغنياء ويقتنعونهم بأن الآلهة قد منحتهم سلطة التكفير عن الذنوب التى يرتكبها أى شخص أو أسلافه بالقرايين أو السحر ، وبالاحتفالات والطقوس ، ويعدونهم بالحاق الأذى بأعدائهم ، سواء أكانوا عادلين أم ظالمين ، لقاء أجر زهيد ، مؤكدين أن فى وسعهم ، بفنونهم السحرية وتعاويذهم ، أن يدفعوا الآلهة الى تنفيذ ارادتهم • وهم فى كل هذه المزاعم يستندون الى أقوال الشعراء • فبعضهم يهون الطريق الى الشر بكلمات هزيود :

« فى وسع الناس أن يصلوا الى الرذيلة بيسر وفى جماعات كبيرة ، فالطريق اليها سهل ممهد ، ومقرها قريب ، أما الفضيلة فقد بثت الآلهة فى طريقها العقبات » (١) •

(١) الامال والايام ، ٢٨٧ - ٢٨٩ •

وانه لطريق وعبر صعب المنال • وغير هؤلاء يستشهدون
بهوميروس على أن الآلهة قد تتأثر بالناس ، إذ أنه أيضا يقول :

« قد تنحرف الآلهة بدورها عن هدفها • ذلك لأن توسلات الناس
وابتهالهم اليها ، مقترنة بالقرابين والدعوات الحارة ، وبالنيبذ المسكوب
ودهن الضحايا ، يخفف من نقيمتها على الناس إذا ما بغوا
وأذنبوا » (١) •

وتراهم يقدمون اليك حشدا ضخما من الكتب التي كتبها
موازيوس وأورفيوس - وهما ابنا القمر والالهات (وربات الفنون) على
قولهم - وفيها يصف هذان طقوسهما ، ويقنعون أفرادا ، بل مدنا
بأسرها ، بأن التوبة والتكفير عن الذنب قد يتم بالقرابين وبذلك المشاهد
المسلية التي يسمونها طقوسا للسلوك ، والتي يقولون انها تفيد الانسان
حيا وميتا • وهذا النوع الأخير هو ما يسمونه بالأسرار ، التي تقينا
شر الجحيم • أما إذا أهملنا أداها ، فإله وحده يعلم عاقبة هذا
الاهمال •

واستطرد قائلا : فإذا ماسمع الشباب كل هذا يقال عن الفضيلة
والرذيلة ، وعن رأى الآلهة والناس فيهما ، فقل لى ياسقراط العزيز ،
كيف تتأثر اذهان أولئك الذين يسهل التأثير فيهم ، والذين هم كالنحلة
تمتص الرحيق من كل زهرة ، وماهى النتائج التي يستخلصونها مما
يسمعونه عما ينبغى أن تكون عليه شخصيتهم وسلوكهم ليؤمنوا
لأنفسهم خير حياة ممكنة ؟ أغلب الظن أنهم سيقولون لأنفسهم ما قاله
بندار :

« أبالعدل أم بالخداع الملتوى أستطيع أن أرقى الى أرفع برج
أحتمى فيه وأتحصن به طوال حياتى ؟ » (٢) •

فالناس يقولون اننى لو كنت عادلا بحق ، دون أن أبدو كذلك ،
فلن يكون لى من وراء ذلك مغنم ، بل إن مالى بالضرورة الى الحيرة
والخسران المبين • أما إذا اشتهرت بين الناس بالعدل ، وأنا فى الحقيقة
ظالم ، فحينئذ تفتتح أمامى أبواب الحياة الرغدة الهنيئة • وأن
فما دام المظهر ، كما يقول الحكماء ، يطفى على الحقيقة ويتحكم فى

(١) الايالة - ٩ ، ٤٩٧ - ٥٠١ •

(٢) بندار ، الفقرة ٢١٣ •

السعادة ، فعلى أن أكرس جهودي للمظهر وحده . وسأختبئ وراء صورة الماكر الخداع الذى تحدث عنه أرخيلوخوس أكبر الحكماء . فإن قيل ان اخفاء الشر غالبا مايكون عسيرا ، كان جوابى عن ذلك أن كل أمر عظيم عسير . وعلى أية حال فهذا هو الطريق الذى يجب أن يسلكه من شاء أن يكون سعيدا . ولتحقيق عملية الاخفاء هذه ، فهناك أساتذة للبلاغة يعلمون فن الاقناع فى المحاكم والمنتديات . وهكذا ننجح فى السيطرة على الناس تارة بالاقناع وتارة بالقوة ، دون أن ينالنا العقاب . غير أن البعض يقول ذلك مع أن من المحال خداع الآلهة أو إجبارهم على شئ . ولكن لا يجوز أن الآلهة غير موجودة ؟ وإذا كانت موجودة ، ألا يجوز أنها لا تعبا بشئون البشر ؟ وفى كلتا الحالتين لا يكون هناك داع للحرص على اخفاء أفعالنا عنها . وحتى لو كانت هناك آلهة ، وكانت تهتم بشئوننا ، فإن كل مانعلمه عنها مستمد من الأقوال الماثورة وأساطير الشعراء التى تروى نسب الآلهة . وهؤلاء أنفسهم هم الذين يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير فى الآلهة ، وتحويلهم عن مقاصدهم « بالضحايا والابتهالات الحارة والقرايين » . وعلى ذلك فاما أن نقبل القولين معا ، وأما نقبل أحدهما . فإن قبلنا كلامهم ، كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين ، ونستغل جزءا مما نكتسبه من الظلم فى تقديم القرايين ، إذ اننا لو كنا عادلين ، فقد نأمن حقا انتقام السماء ، ولكننا سنفقد مزايا الظلم . أما إذا كنا ظالمين ، فسنحتفظ بتلك المغنم ، ونخدم الآلهة بصلواتنا ، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام ، وبهذا نفلت من العقاب . ولكنك قد تقول ان هناك عالما آخر نعاقب فيه نحن أو أبناء أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم . هذا هو ماخطر بالذهن ، ولكن هناك أسراراً وآلهة للتكفير ، لها قدرة هائلة . ذلك هو ماتوكده أكبر المجتمعات ، وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة ، وهم شعراء تلك المجتمعات وأبناؤهم الذين ينطقون بلسان الوحي الالهى .

فعلى أى أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد ، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة ، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس ، خلال حياتنا وبعد مماتنا ، كما يعتقد عامة الناس ويؤكد لنا أعظم الثقافات ؟ فإذا ما تبين لك كل هذا ، فقل لى بريك كيف يقبل انسان وهب مزيدا من الذكاء أو قوة الشخصية أو المكانة أو الثروة ، أن يمجد العدالة ، بل أن يكتم ضحكة السخرية عندما يسمع من يطريها ؟ بل انه اذا وجد من يمكنه تفنيد صحة أقوالى ،

ومن يقتنع بأن العدالة خير الصفات ، فانه مع ذلك لايتحامل على الظالم ، وانما هو على .تم استعداد لأن يعفو عنه ، اذ أنه يعلم كذلك أن المرء لا يكون ظالما بإرادته . فقد نجد أحيانا شخصا يبغض الظلم لأن لديه شعورا الهيا باطنا ينفر منه ، أو لأنه اطلع على علم الحقيقة . ولكن من المحال ، فيما عدا ذلك ، أن نجد عادلا باختياره . اذ لا يحمل على الظلم الا من لم يمكنه جبنه أو سنه أو ضعفه من اقتراف الظلم . والدليل القاطع على ذلك أنه ما ان يكتسب القوة اللازمة حتى يغدو أول الظالمين .

أما علة هذا كله ، فهي ما بيناه ، أنا وجلوكون ، في مستهل كلامنا معك ياسقراط ، من أننا لا نجد ، من بين جميع الداعين الى العدالة - منذ الأبطال الغابرين الذين حفظت لنا أخبارهم وسيرهم ، حتى رجالنا المعاصرين - من لا يحمل على الظلم أو يطرى العدالة الا وقى ذهنه ما يجلبانه من مغانم وتمجيد وتكريم . فلم يسبق لأحد أن وصف ، شعرا أو نثرا ، طبيعتهما الحقبة الكامنة في النفس ، والتي لا تطلع عليها عيون البشر ولا الآلهة ، ولا بين أحد أن العدالة أشرف ما تنطوى عليه نفوسنا ، والظلم أرذلها . فلو كانت تلك هي القاعدة العامة ، ولو كنتم قد آقنتمونا بهذا منذ نعومة أظفارنا ، لما حرص كل منا على أن ينهى غيره عن الشر ، وانما لغدا كل منا رقبيا على نفسه ، خشية أن يغرس في نفسه أعظم الآثام لو ارتكب الشر .

هذا ، ياسقراط ، هو الرأي الذى يقول به ثراسيماخوس ، وكثيرون غيره دون شك ، عن العدل والظلم ، وربما كانت لديهم تعبيرات أقوى من هذه ، بحيث يقلبون ، فى رأيى ، طبيعتهما رأسا على عقب . أما أنا فاعترف صراحة بأنى ما كنت بهذا العنف الا لكى أستمع منك الى تفنيد لهذه الآراء . وأنا لا أريد منك أن تقتصر على أثبات أن العدل أفضل من الظلم ، وانما أود أن توضح اثر كل منهما فى صاحبه ، وأن تنظر اليهما فى ذاتهما ، ولاتلقى بالا ، كما سألك جلوكون ، الى ما يجلبانه من الشهرة ، اذ أنك لو أدخلت فى حسابك الشهرة الصادقة فى كلتا الحالتين ، وأضفت اليها الشهرة الزائفة ، لقلنا أنك لاتطرى العدالة ، وانما التظاهر بها ، وأنك لاتندم الظلم ، وانما مظهره ، ولاقتنعنا بأنك انما تحضنا على أخفاء الظلم ، وأنك حقيقة تتفق مع ثراسيماخوس فى اعتقاده بأن للظلم فى ذاته نفعا وغنما ، وان يكن ضارا بالضعيف . و لكن مادمت قد سلمت بأن العدالة تنتمى الى

أعلى فئات الخير ، أعنى الفئة التى تطلب لذاتها الى جانب ما لها من نتائج - كالسمع والبصر والمعرفة والصحة وأى خير تكون قيمته أصيلة كإمته ، ولا تتوقف على مجرد الظن الشبائع - ما دمت قد سلمت بهذا كله ، فأنى أسألك ، لا تضع نصب عينيك فى اطرائك العدالة الا أمرا واحدا ، هو الخير الذى تجلبه لصاحبها ، ولا تدم الظلم الا على أساس ما يجلبه الظلم بذاته لصاحبه من الضرر . أما تعداد المغانم والمغانم ، فلتسقطه من حسابك . ذلك لأننى قد أقبل من غيرك هذه الطريقة فى النقاش ، التى تمتدح فيها العدالة ويذم الظلم على أساس السمعة والجزاء ، أما أنت ، يامن قضيت حياتك فى بحث هذه المسألة ، فأنى أنتظر منك ما هو أفضل من ذلك ، مالم تؤكد لى أنت ذاتك غير ذلك . واذن فلن يكفينى أن تثبت لنا أن العدل أفضل من الظلم ، وإنما أود أن تبين كيف يكون أحدهما خيرا والآخر شرا ، بفضل ما له على صاحبه من تأثير باطن ، سواء رآته الآلهة والناس أم لم تره .

سقراط :. البحث عن ومن المؤكد أننى كنت دائما أعجب بعبقريّة العدالة فى إطار أكبر - جلوكون وأديمانتوس ، غير أن طربى ٣٦٨ بداية تكوين الدولة لسماع هذه الكلمات لم يكن يوصف .

فقلت : يالكما من ابنين عظيمين لأب عظيم !

لكن كان ذلك المعجب بجلوكون على حق حين بدأ قصيدته التى أشاد فيها ببلائكما الحسن فى واقعة « ميغارا » (١) ، فقال :

« أى ولدا أرسنون ، أيها الخلف الالهى لبطل مغوار » .

ان الوصف لينطبق عليكما تماما . فلا بد أن فيكما نفحة الهية ، اذا دافعتما عن سيادة الظلم ، مع عدم اقتناعكما بدفاعكما هذا . وانى لوائق من انكما لستم مقتنعين بذلك ، بناء على ما أعرفه من خلقكما ، أما لو كنت قد حكمت على أساس ما قلتماه ، لانتابنى الشك فى ذلك ، على أننى كلما ازددت بكما ثقة ، ازدادت صعوبة وصولى الى رد عليكما فأنا من جهة أحسن بأننى عاجز عن أداء هذه المهمة ، بعدما تبين لى من عدم رضائكما عن الاجابة التى أدليت الى ثراسيماخوس ، والتى اعتقدت فيها أننى أثبت أن العدالة خير من الظلم . ولكن من المستحيل

(١) برى تيلور A.E. Taylor فى كتابه « افلاطون ، الانسان وأعماله Plato. The Man and his Work طبعة Meridian Books ، نيويورك (١٩٥٦) ، أن هذه الموقعة لا يمكن الا أن تكون تلك التى وقعت فى عام ٤٢٤ ق.م . (استنادا الى ثوكريدس ، الجزء الرابع ، ٧٢) . (الفصل الخادى عشر ، ص ٢٦٣) .

على ، من جهة أخرى ، أن أرفض تقديم العون مادام في نفس يتردد
ولسان يضيق • فذنا أخشى أن يكون في وقوفي مكتوف اليدين ، في
الوقت الذي تنم فيه العدالة ، اثم وجريرة • واذن فقد وجب على أن
ادافع عنها قدر استطاعتي •

وهنا توصل الى جلوكون وبقية الجماعة أن أبذل قصارى جهدي
ولا أدع المسألة دون أن أواصل بحثها ، وأحاول كشف الطبيعة
الحقيقية للعدل والظلم ، وحقيقة الفوائد التي يجلبها كل منهما ، وهنا
أخبرتهم بما أعتقده حقا ، فقلت :

ان لهذا البحث صعوبته وخطورته ، وهو يتطلب حرصا وتبصرا
عظيما • وما دمنا نفتقر الى مثل هذا التبصر ، فاعتقد أنه يحسن بنا
أن نسير في بحثنا على مثل هذا النهج : فهب أن شخصا قصير النظر
طلب اليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد ، ثم أنبأه شخص آخر بأن
من الممكن الاهتداء الى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر ،
فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة
وينتقل منها الى الصغيرة ، ليرى ان كانت مماثلة للأولى أم لا •

فقال أديمانتوس : حسنا جدا ، ولكن كيف تطبق هذا المثل على
مشكلتنا ؟

فقلت : سأخبرك الآن • ان العدالة ، وهي موضوع بحثنا ، ان
كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له ، فانها توجد أيضا في الدولة •
فأجاب : هذا صحيح •

— ليست الدولة أكبر من الفرد ؟

— بلى •

— اذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا
ادراكها • لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى في
الدولة ، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد ، فننتقل بذلك من الأكبر الى
الأصغر ، ونقارن بين الاثنين •

٣٦٩ فقال : هذه خطة رائعة •

— فلنتخيل ان دولة تنمو وتتكون أمامنا • عندئذ يمكنك أن
تشاهد العدل والظلم وهما يتموان فيها •

— هذا حق •

— فاذا ما اتممنا ذلك ، كان من الأسهل علينا كشف ما نبحث عنه •

— أجل ، هذا أسهل بكثير •

— فهل نحاول اذن القيام بهذه المهمة ؟ ان هذه ، فى رأى ، ليست بالمهمة الهينة • فلنفكر اذن قبل الاقدام عليها •

فقال أديمانتوس : لقد فكرنا فى الأمر • فلتفعل كما تقول •

فقلت : فى اعتقادى أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته الى أشياء لا حصر لها • أتري أن هناك أصلاً آخر للدولة ؟

— لايمكن أن يوجد سوى ذلك الأصل •

— اذن فما دامت حاجتنا عديدة ، ومادام من الضرورى وجود أشخاص عديدين للوفاء بها ، فان المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه ، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر ، وهكذا • وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً فى اقليم واحد نسمى مجموع السكان دولة •

— هذا صحيح

— فاذا أعطى أحدهم الآخر لقاء ما يأخذه منه ، فانهم يقومون بهذه المبادلة لانهم مقتنعون بأن فيها نفعا لهم •

— هذا عين الصواب •

— فلنبداً اذن بارساء أسس الدولة فى ذهننا • ولاشك أن الأساس الحقيقى هو الحاجة •

— يقينا •

— على أن أول الحاجات وأعظمها هى المأكل ، لأنه شرط الحياة والوجود •

— بالتأكيد •

— وثانيها السكن ، وثالثها اللبس وما شابهه •

— هذا صحيح .

— والآن ، فلنر كيف يمكن أن تقي مـدينتنا بتلك الحاجات المتعددة : الا ينبغي أن يكون أحد الناس زارعا ، والآخر نساجا ، ولعلنا نضيف الى ذلك حذاء ، وصائنا آخر للوفاء بحاجاتنا المادية ؟

— هذا عين الصواب .

— واذن فأصغر دولة لابد أن تتضمن أربعة رجال أو خمسة ؟

— هذا واضح .

— وكيف يمضون في عملهم ، هل يجلب كل منهم نتائج عمله للمجموعة بأسرها ، أعني هل ينتج الزارع مثلاً من أجل أربعة ، ويعمل أربعة أمثال العمل الذي يحتاج اليه ليزود نفسه وغيره بالمأكل ، أم انه لايعبأ بالآخرين ولا ينتج من أجلهم ، وينتج الطعام لنفسه وحده في ربع الوقت ، على حين يشغل الأرباع الثلاثة الباقية في بناء بيت أو حياكة رداء أو صناعة زوج من الأحذية ، بحيث يوفر على نفسه عناء العمل من أجل الباقين ، ويكتفى بما يحتاج اليه فحسب ؟

فقال اديمانتوس : ربما كانت الطريقة الأولى هي الأنسب .

فأجبت : قد يكون الأمر كذلك بالفعل . ولقد أوجت الى اجاباتك بفكرة ، هي أننا لسنا جميعا سواء ، وانما تتباين طبائعنا وتوجد بيننا فروق كامنة تجعل كلا منا صالحا لعمل معين . الا ترى ذلك ؟

— بلى .

— أو ترى أن المرء يؤدي عملا أفضل لو كانت له مهام عديدة ، أم اذا تفرغ لعمل واحد ؟

— عندما يكون له عمل واحد .

— ولاشك أيضا أن العمل يفسد ان لم يؤد في الوقت المناسب ؟

— بلاشك .

— ذلك لأن العمل لن ينتظر حتى يفرغ له عامله ، وانما على العامل أن يتابع مايعمله ، ويجعل منه هدفه الأول .

— هذا ضروري .

– واذن فمن ذلك نستدل على ان انتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود اذا مآدى كل فرد شيئاً واحداً هو الشيء الذى يصلح له بطبيعته ، فى الوقت المناسب ، وترك جانباً كل ماعداه من الأمور .

– بلا شك .

– اذن فسيلزمنا أكثر من أربعة مواطنين لتلبية كل مذكرناه من الحاجات : ان لا يستطيع الزارع أن يصنع محراثه ومنجله ، او غيرها من أدوات الزراعة ، ان أراد أن تكون هذه أدوات جيدة . كذلك لا يستطيع البناء ان يصنع أدواته التى يحتاج الى الكثير منها . ومثل هذا ينطبق على النسيج والحذاء .

– هذا صحيح .

– اذن فسوف يسهم النجارون والحديدون وغيرهم من الصناع فى دولتنا الصغيرة ، وبهذا تبدأ هذه فى النمو .

– هذا صحيح .

– ومع ذلك فلن تكون دولتنا كبيرة بالقدر الكافى حتى لو أضفنا رعاة البقر والأغنام وغيرها ، لكى يجد زراعنا ثيرانا تحرث ، وبناءؤونا وزراعنا ماشية تجر ، وسراجونا ونساجونا صوفاً وجلداً .

– هذا صحيح ، ولكن مثل هذه الدولة لن تكون صغيرة أيضاً .

– ولنتحدث بعد ذلك عن موقع المدينة . فمن المحال أن تؤسس هذه المدينة فى مكان لا نحتاج فيه الى استيراد شيء .

– هذا محال بالفعل .

– واذن فلا بد من وجود فئة أخرى من المواطنين يجلبون مايلزمها من المدن الأخرى ؟

– هذا ضرورى .

– ولكن اذا ماراح هذا التاجر الى البلد الآخر وهو خالى الوفاض دون أن يأخذ معه شيئاً مما يحتاج اليه أولئك الذين سيلبون مطالبه ، فلا شك فى انه سيعود خالى الوفاض أيضاً .

– بالتأكيد .

– واذن فلا بد الا تقتصر الدولة على انتاج ما يكفياها فى الداخل

فحسب ، بل يجب أن يبلغ انتاجها فى الكم والكيف حدا يكفى معه لتلبية حاجات أولئك الذين يمدونها بحاجاتها .

– هذا صحيح .

– واذن فلابد من مزيد من الزراع والصناع ؟

– هذا ضرورى .

– ولابد أيضا من الموردين والمصدرين ، الذين يسمون بالتجار ؟

– أجل .

– اذن فسنكون فى حاجة الى تجار ؟

– أجل .

– ولكى تنقل التجارة عبر البحر ، فلابد من كثير من الملاحين المهرة ؟

– أجل ، يلزمنا الكثيرون .

– ولكن كيف يتبادل المواطنون منتجاتهم داخل المدينة ذاتها ؟
انك لتذكر أن هذا التبادل ذاته كان هدفنا الرئيسى ، عندما كونا منهم مجتمعا وأسسنا لهم دولة .

– لاشك أن ذلك سيكون بالبيع والشراء .

– اذن فسيكونون فى حاجة الى سوق ، وعملة من النقد لتحديد قيمة المنتجات المتبادلة ؟
– يقينا .

– ولكن هب أن عاملا أو صانعا يجلب سلعته الى السوق ، لم يصل ذات يوم فى الموعد الذى وصل فيه أولئك الذين يحتاجون الى سلعته ، أترأه يكف عن عمله ويقعد فى السوق ملوما محسورا ؟

– كلا ، فهناك أناس يتكفلون ، حين يعلمون بهذه الحاجة التى تقتضى منهم التدخل ، بالقيام بعملية التوسط والبيع . وهؤلاء ، فى الدول ذات التنظيم المحكم ، هم عادة أضعف الناس صحة وأعجزهم عن كل عمل آخر . فعملهم ينحصر فى البقاء داخل السوق ، وفى دفع النقود ثمنا لسلع من يريدون البيع ، ثم تسلم النقود ممن يريدون الشراء .

– واذن ، فنتيجة لهذه الحاجة ، لابد أن يكون فى دولتنا وسطاء

للبيع والشراء ، على حين نطلق اسم التجار على أولئك الذين ينتقلون من بلد الى آخر ؟

ـ بالضبط .

ـ وفى اعتقادى أن هناك فئة أخرى ممن يعملون فى الدولة ، فئة لا يكاد يسمح لها مستواها العقلى بالاندماج فى الجماعة ، غير أنها قادرة بفضل قوتها الجسمية الهائلة على أشق الأعمال . فأفرادها يبيعون قوتهم الجسمية ، ويتلقون أجرا عن جهودهم ، ومن هنا أظن أنهم يسمون بالأجيرين ، أليس كذلك ؟

بلى .

ـ واذن فهؤلاء الاجيرون عنصر مفيد فى مدينتنا ؟

ـ أعتقد ذلك .

ـ فهلا ترى الآن ، يا أديمانتوس أن دولتنا قد توسعت حتى اكتمل بناؤها ؟

ـ ربما .

ـ واذن فآين العدالة والظلم فيها ، ومن أى النواحي التى اختبرناها ينشآن ؟

ـ لست أتبين ذلك بوضوح ياسقراط ، ولكنه ربما كان فى تبادل الناس بعضهم مع البعض هذه الأشياء . ولا يبدو لى أنهما يتمثلان فى أى شيء آخر .

ـ قد تكون على حق . وعلى أية حال ، فالأجدر بنا أن نختبر تلك المسألة عن كثب ، دون أن نتهرب من بحثها .

الدولة المترفة فلنتأمل أولا على أى نحو سيعيش أولئك الناس بعد أن نظمنا حياتهم على هذا النحو . ألا ينتجون قمحا ونبيذا ، ويصنعون ملابس وأحذية ، ويبنون بيوتا ؟ ألا يشتغلون فى الصيف وهم أنصاف عراة ، دون أحذية ، ويلبسوا فى الشتاء مايكفيهم من الملابس والأحذية ؟ انهم سيصنعون ، من أجل طعامهم ، دقيقا وشعيرا يخبزونهما ويصنعون منهما شطائر وأرغفة ، يجلسون لاكلها الى جانب قطعة من جذع شجرة أو أغصان موزقة نظيفة ، ويضطجعون على أسرة مما يقطعونه من أخشاب ، فرشت بالقش أو

أعواد الريحان • وهم يوللون مع أطفالهم الولائم ، فيحتسون النبيذ وقد اكتست رءوسهم من الازهار تيجانا ، ويسبحون في أغانيهم بحمد الآلهة • وهكذا يحيون سويا حياة هنيئة ، مع حرصهم على أن يتحكموا في عدد أطفالهم حسب مواردهم ، خشية املاق أو خوفا من الحرب •

وهنا اعترض جلوكون قائلا : ولكنك قد أطعمت هؤلاء الناس خبزا جافا فحسب •

فأجبت : هذا صحيح ، لقد نسيت الاطباق الحافلة ، ولكن لاشك أنه سيكون لديهم الملح والزيتون والجبن ، وسيطبخون الجذور والخضر كما يفعل ملاحونا اليوم ، أما الفاكهة فسيكون لهم منها التين والكمثرى والبندق ، كما يقومون بصنع النبيذ ويشربون منه باعتدال • وبمثل هذا الغذاء تمضى حياتهم في سلام ، وتصح أبدانهم ويصلون الى الشيخوخة ، فيورثون هذه الحياة لأبنائهم •

فقال : انك لو كنت تنظم مدينة من الخنازير ، لما جعلتهم يعيشون على نحو يخالف ذلك •

فسألت : فماذا تود ان تمنحهم اياه ؟

— متع الحياة المألوفة • فلزام علينا ، ان شئنا ان نجعلهم في رغد من العيش ، ان نجلسهم على أرائك ، ونطعمهم على مناضد ، ونقدم اليهم من الطعام والحلوى ما نعرفه اليوم •

— حسن • جدا ! لقد فهمت الآن • فموضوع بحثنا ليس ان مسألة قيام الدولة ، وانما قيام الدولة المترفة • وربما لم يكن في هذا البحث ضرر ، ان تأمل دولة كهذه يجعل من الأسهل علينا ادراك نشأة العدل والظلم • على أنى اعتقد أن التركيب الذى رسمته للدولة هو التركيب الصحيح السليم • اما اذا شئت أن ترى دولة بلغت قمة الترف ، فليس لدى على ذلك اعتراض : ان أنى اعتقد ان هناك من لا يرضون عن هذه الحياة البسيطة ، وانما يودون اضافة الأرائك والمناضد وغيرها من الاثاث ، والحلوى والعطور والبخور والشطائر ، وكل الأنواع الممكنة من هذه الكماليات • فهم لا يرون أن الضروريات تنحصر فيما أوضحته من مساكن وملابس وأحذية ، وانما يضيفون اليها اللوحات المرسومة وكل أنواع الزخارف ، واقتناء الحلى والعاج وكل غال نفيس ، أليس كذلك ؟

- بلى .

- واذن ، فلنوسع دولتنا ، مادامت الصورة الاولى الصحيحة لم تعد كافية . ففي هذه الحالة تحتشد المدينة وتمتلئ بعدد وافسر من الناس لا يدعوا الى وجودهم فيها سوى الحاجات السطحية ، ومن أمثالهم مختلف أنواع القناصة والصيادين ، والمقلدون الذين يختص بعضهم بالاشكال والالوان ، وبعضهم بالموسيقى ، وهم الشعراء ومن يصاحبهم من المغنين ، ومن الممثلين والراقصين ومنظمى المسارح ، وصناع مختلف الأدوات ، وخاصة أدوات الزينة للنساء ، وسنضطر الى زيادة عدد الخدم ، ولا أخالك تظن أننا لن نكون بحاجة الى معلمين ومرضىعات ومربيات ، ووصيفات وحلاقين وطباخين ورعاة للحيوان ، وهم الذين لم نكن بحاجة اليهم فى دولتنا السابقة ، وانما أصبحوا الآن لازمين لتربية مختلف أنواع الحيوانات لمن شاء أكلها . اليس كذلك ؟

- بلا جدال .

- ولكن الحياة على هذا النحو تجعل وجود الأطباء الزم كثيرا من ذى قبل ؟

- أجل ، الزم بكثير .

- ثم تصبح الأرض التى كانت تكفى لاطعام ساكنيها ، أضيق وأقل من أن تكفيهم . ألا ترى ذلك ؟

- هذا صحيح .

- وعندئذ ، ألا نضطر الى أن نتعدى على أرض جيراننا ، أن شيئاً أن يكون لنا من الأرض ما يكفى للزرع والرعى ؟ كذلك ، ألا يضطر جيراننا بدورهم الى التعدى على أرضنا ، ما داموا قد استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة ، لشهوة التملك الجامحة ؟

- هذا أمر لا مفر منه بإسقاط .

- واذن فسوف نشن الحرب يا جلوكون ، والا فماذا تظننا فاعلين ؟

- لا مفر لنا من ذلك .

فقلت : واذن ، فلو نحينا جانبا موضوع ضرر الحرب أو نفعها ،

ففى وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتمدنا الى أصل الحرب فى ذلك الميل الذى هو أصل كل بلايا الدول والافراد .

— هذا عين الحق .

— وهكذا يتعين علينا ، يا صديقى ، أن نوسع نطاق الدولة الى حد بعيد ، باضافة جيش كامل يخرج للاقاء الأعداء ويذود عن ممتلكات الدولة ضد كل معتد ، ويستولى على مايمتلكه الأعداء .

— ولم ذلك ؟ ألا يستطيع المواطنون أن يتولوا ذلك بأنفسهم ؟

— كلا ، وذلك اذا ماكان المبدأ الذى اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة صحيحا . فلعلك تذكر أننا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حرف فى آن واحد .

— هذا صحيح .

— ولكن ليست الحرب فنا وحرفة ؟

— بلى .

— وهى فن يتطلب من الانتباه ماتتطلبه حرفة الحداء على الأقل ؟

— بلاشك .

غير أننا لم نسمح للحداء بأن يكون زارعا أو نسايجا أو بناء ، وانما جعلناه يقتصر على صنع الأحذية كيما يتقن صنعتة . كذلك جعلنا لكل صانع آخر حرفة واحدة ، هى التى اتقنها ومارسها طوال حياته ، فاستبعدنا عنه كل حرفة أخرى ، بحيث أنه لم يعد يدخر وسعا للوصول فى حرفته الى حد الكمال . فان كان الأمر كذلك ، ألا ترى أن من أعظم الأمور أهمية أن تمارس الحرب كما ينبغى ؟ وهل تظن أن من السهل ممارسة هذه المهنة بحيث يستطيع الزارع أو الحداء أو أى صانع آخر أن يكون محاربا فى نفس الوقت ، على حين أن المرء لايجيد لعب النرد الا اذا تدرب عليها منذ طفولته ، ولم يقتصر على اللعب فى أوقات فراغه ؟ وهل يكفى أن يتناول المرء رمحا أو أى سلاح آخر كيما يصبح فى الحال جنديا مدريا فى أى فرع من فروع الجيش ، على حين نحن نعلم عن يقين أننا مهما تناولنا من أدوات فى أى فن آخر ، فلن نصبح صناعا أو رياضيين ، إذ أن الاداة لن تجدى شيئا لمن لم يكتسب معرفة بكل فن ولم يتلق التدريب الضرورى فيه .

— الحق معك ، ولو كان الامر على خلاف ذلك ، لكانت تلك
الادوات تكلف المرء ثمنا أبهظ مما ينبغي !

فقلت : وهكذا ترى انه كلما ازدادت أهمية حرفة الحراس (١)
تطلبت زمنا وفنا وعناية أعظم .

— بلا شك .

— ولكن الا يلزم لهذا الفن أيضا صفات طبيعية فطرية في
المحارب ؟

— يقينا .

— واذن فعلينا ، ان نستطعنا ، ان نختار أولئك الذين تؤهلهم
طبيعتهم وقدرتهم الفطرية ليكونوا حراسا للدولة .

— هذا واجب علينا دون شك .

— الحق أن المهمة لن تكون هينة ، ومع ذلك فلنستجمع شجاعتنا
ولنبذل كل مافي طاقتنا .

— هذا ضرورى . ٣٧٥

— حسن . أتري ، فيما يتعلق بالحراسية ، فروقا بين طبيعة
كلب أصيل ، وبين فتى عريق المولد ؟
— ماذا تعنى ؟

— أعنى أن كليهما لابد أن تتوافر له قوة ملاحظة الأعداء ، وسرعة
الانقضاض عليهم ، والقدرة على العراك اذا ما هوجم .

— لاشك أنه بحاجة الى كل هذه الصفات .

— وهو بحاجة الى الشجاعة أيضا ليجيد القتال .

— بلا شك .

— ولكن ، أيستطيع فرس أو كلب أو أى حيوان ان يكون شجاعا
مالم يكن غضوبا متحمسا ؟ ألم تلاحظ أن الحماسة لاتغلب ولا تقهر ،
انها اذا تملكّت نفسا فلن تخشى شيئا أو تلين لشيء ؟

(١) من الملاحظ أن هذه هى المرة الاولى التى يستخدم فيها افلاطون لفظ
« الحراس » فى المحاوره .

فقال : لقد لاحظت ذلك بالفعل .

– وهكذا ترى بوضوح الصفات المطلوبة في الحارس .

– أجل .

– وتدرك كذلك أن الصفة النفسية هي الحماسة الفياضة .

– نعم .

– ولكن من كانت لهم هذه الصفات ، ألا يكونون عدوانيين في سلوكهم ، بعضهم نحو بعض ، ونحو كل مخلوق آخر ؟

– الحق أنه ليس من السهل عليهم أن يتغلبوا على هذا الشعور .

– ومع ذلك ، فمن المحتم عليهم أن يظهروا الوداعة مع مواطنيهم ، والشراسة مع أعدائهم ، والا ألغوا بأنفسهم إلى التهلكة ، دون أن ينتظروا حتى يهلكهم الآخرون .

– هذا حق .

– ولكن ما العمل ؟ وأين لنا أن نجد طبيعة تجمع بين اللين والشدّة ؟ أن الوداعة والشراسة لتتنافران وتتناقضان .

– أجل ، هذا واضح .

– ومع ذلك ، فلو افترق الحارس إلى أحدهما ، لما عاد صالحا لعمله . على أن الجمع بينهما يبدو محالا ، وهكذا يبدو أن من المستحيل أن نهتدى إلى حارس صالح .

– أخشى أن يكون الأمر كذلك .

– ماذا تعنى ؟

وهنا تملكتنى الحيرة لحظة ، غير أنني عندما استعرضت في ذهني ما قلناه ، واصلت كلامي قائلا : لقد حق علينا أن ننتهي إلى هذا التردد يا صديقي ، إذ أننا قد ابتعدنا عن المثل الذي وضعناه لأنفسنا .

– ماذا تعنى ؟

– أعنى أنه توجد بحق طبائع تجمع بين هذه الصفات المتناقضة ، التي بدا الجمع بينها مستحيلا .

– وكيف يكون ذلك ؟

– أن ذلك ليتبدى في حيوانات متعددة وبخاصة في ذلك الذي

كنا نقارنه بحراسنا ، فأنت تعلم ولاشك أن طبيعة الكلاب الأصيلة هي أن تكون على أعظم قدر من الوداعة بالنسبة الى من الفتهم ومن عرفتهم ، وأن تكون على عكس ذلك بالنسبة الى من لا تعرفهم ؟

– أجل ، أعلم ذلك •

– إذن فحل المشكلة ممكن ، ولن نكون مخالفين للطبيعة اذا سعينا الى الاهتمام الى حارس تتوافق له هذه الصفات •

– ذلك لا يبدو مستحيلا •

– ولكن لا يبدو أن من أردناه حارسا ، ما زال يفتقر الى صفة معينة حتى يبلغ الكمال في حراسته ، وهي أن يجمع الى الحماسة الفياضة ، صفات الفيلسوف ؟

– اننى لا أفهم ما تعنيه • ٢٧٦

– ان الصفة التى أتحدث عنها يمكن الاهتمام اليها لدى الكلب أيضا ، وهي صفة تستحق التقدير فيه •

– أية صفة تعنى ؟

– أعنى أن الكلب يثور كلما رأى غريبا ، وان لم ينله منه أى أذى ، على حين أنه يرحب بمن يعرفه ، حتى لو لم يتلق منه أى خير • ألم تلاحظ ذلك من قبل ؟

– الحق اننى لم أوجه انتباهى الى هذا الأمر مطلقا ، ولكن من المؤكد أن الكلب يسلك كما تقول •

– ولاجدال فى أن هذه صفة طيبة ، بل هي صفة الفيلسوف بحق •

– كيف ذلك ؟

– ذلك لأنه لا يميز صديقه من عدوه الا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما ، وأظنك ترى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل ، لأبد أن يكون من محبى المعرفة والعلم •

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك •

- حسن ! ولاشك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة ، أى الفلسفة ، شىء واحد ؟

- انهما حقا شىء واحد •

- فلنسلم اذن ، ونحن على ثقة من صحة مانقول ، بأن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضى أن يكون بطبيعته فيلسوفا محبا للحكمة •

- أجل ، يمكننا أن نؤكد ذلك ونحن مطمئنون •

- واذن ، فمن أردناه أن يكون حارسا صالحا لدولتنا ، لابد أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والانفعال والقوة •
- بلاشك •

تعليم الحراس : استبعاد - تلك اذن صفات حارسنا • ولكن كيف الأساطير من المدارس نعلم مثل هؤلاء الرجال ونربئهم ؟

لاشك أن بحث هذه المسألة يلقي ضوءا على المشكلة الكبرى التى هى فى نهاية الأمر غايتنا المنشودة ، أعنى كيف تنشأ العدالة والظلم فى الدولة • ولابد من معرفتها حتى لانكون قد أغفلنا نقطة هامة ، ولكن دون أن نطيل النقاش أكثر مما ينبغى •

وعندئذ تكلم جلوكون فقال : أجل ، أعتقد أن بحث هذه المسألة يفيدنا فى الوصول الى هدفنا •

- واذن فليس لنا ، يا عزيزى اديمانتوس ، أن نتخلى عن هذا البحث ، مهما بدا لنا شاقا طويلا •
- كلا •

- هيا بنا اذن ، لنطلق لخيالنا العنان ، ولنمض ساعة فراغنا فى رواية هذه القصة - قصة تعليم الحراس •
- هذا مايتعين علينا أن نفعله •

ولكن كيف نعلمهم ؟ آهناك خير من التعليم الموروث الشئ جرت عليه عادة العصور الغابرة ، وهو الرياضة للبدن والموسيقى للنفس ؟

- الحق أن الاثنين معا لازمان •

— فهل نبدا التعليم بالموسيقى ، ومن بعده الرياضة البدنية ؟

— هذا طبعى •

— واذا ما تكلمنا عن الموسيقى ، فهل تراها تنطوى أيضا على الأدب أم لا ؟

— انها لتنطوى عليه بالفعل •

— ولكن فى الأدب ما هو صادق وما هو كاذب •

— أجل • ٢٧٧

— وعندئذ سيشتمل تعليمنا لهم على النوعين من الأدب ، ويبدا بالكاذب ؟

— لست أفهم ما ترمى اليه •

— الا تعلم أننا نبدا تربية الاطفال برواية القصص الخيالية التى لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب ، وان كان لها من الصدق نصيب ضئيل • وتلك القصص هى ما يروى لهم قبل إلحاقهم بالمدارس •

— هذا صحيح •

— وهذا ما كنت أعنيه حين قلت ان علينا ان نبدا بالموسيقى قبل الرياضة البدنية •
— هذا حق •

— وأنت تعلم أيضا ان البداية هى أهم جانب فى كل عمل ، ولاسيما إذا تعلق الأمر بكائن صغير رقيق ، اذ أن ذلك هو العهد الذى تتكون فيه الشخصية وينطبع مانود أحداثه فيه من التأثيرات •
— بلاشك •

— فهل ندع أطفالنا ان يغيرون أسماعهم لأية أقصوصة يروجها أى شخص ، وتتلقى أذهانهم آراء هى فى الأغلب مضادة تماما لما نريدهم ان يكونوا عليه حين يشبون ؟

— كلا ، ينبغي الا نسمح لهم بذلك •

— واذن فأول ما يتعين علينا هو ان نراقب مبتكرى القصص

الخيالية ، فان كانت صالحة قبلناها ، وان كانت فاسدة رفضناها .
وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات بالألا يروين للاطفال الا
ما سمحنا به ، وان يعنين بتشكيل اذهانهم بهذه الحكايات خيرا مما
يعنين بتكوين أجسامهم بأيديهن . أما تلك الأقاصيص الشائعة الآن ،
فمعظمها ينبغي استبعاده .

— أيها تعنى :

— ان فى وسعنا أن نحكم على الأقاصيص الصغيرة بما نراه فى
الكبيرة ، ان أن للطائفتين نفس الطابع ، ونفس الاثر .

— أجل ، غير أنى مازلت لأفهم أية أقاصيص كبرى تعنى .

— أعنى تلك التى رواها هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء
وهم أعظم رواة القصص الكاذب الذى لايزال شائعا بين الناس .

— ولكن أى قصص تعنى ، وما الذى تعيبه عليه ؟

— ان أول ما أعيبه عليه هو كذبه ، بل كذبه الآثم الشرير .

— وأين يظهر ذلك الكذب ؟

— فى تمثيل الآلهة والابطال بطريقة باطلة ، وكان مصورا يرسم
صورا مشوهة لا يوجد بينها وبين موضوعها ظل من الشبه .

— أجل ، هذا أمر يستحق أن يعاب عليهم ، ولكن أى قصص
تقصد ؟

— هناك أولا تلك الاكذوبة الكبرى فى أرفع الأمور ، وهى الاكذوبة
الشريرة التى قال بها الشاعر عن أورانوس : أعنى ما ذكره هزيود عن
أورانوس : وكيف انتقم كرونوس منه (١) فحتى لو صخ أن أورانوس
قد أتى هذه الأفعال ، وأنه عامل ابنه على هذا النحو ، لكان الواجب ،
فى رأى ، أن نتجنب قصصها دون تحفظ أو حذر لمخلوقات ساذجة
كالأطفال ، وانما الأجدر بنا أن نسدل عليها ستارا من الكتمان ، أو

(١) هزيود : أصل الآلهة ١٥٤ — ١٨١ .

Gala
وهى أسطورة بدائية عن قيام كرونوس بشق السماء (أورانوس) والأرض
، وحما ولداه ، ونمزيقة لأبيه . وقد انتقم زيوس ، ابن كرونوس ، بدوره
من أبيه الذى حاول القضاء على أبنائه . وكانت القصة تستخدم فى تبرير حقوق الأبناء
لوالديهم .

أن نتكلم عنها - أن لم يكن من الكلام بد - أمام جماعة ضئيلة مختارة ، يقتصر حضورها على من يقدمون ضحية عسيرة المنسال ، لا خنزيرا صغيرا (١) ، حتى يقل عدد الحاضرين الى أدنى حد .

- أجل - ان هذه الاقاصيص لفاسدة حقا .

- ومن الواجب ألا نردها في دولتنا يا أديمانتوس . فينبغي ألا يقال للناس شيء أنه حين يقترب أكبر الآثام ، وحين لا يدخر وسعا في الضر من أبيه ان كان ظالما ، فانه في ذلك لا يفعل شيئا خارجا عن المألوف ، وانما يقتدى بما سبق أن فعله أول الآلهة وأعظمها .

- اننى لاتفق معك في كل هذا ، فتلك القصص لا يصح ترديدها على الإطلاق .

- كذلك ينبغي ألا نقول أبدا ان الآلهة تشن الحرب على الآلهة ، وانها تنصب الفخاخ وتحيك المؤامرات بعضها للبعض ، فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل اذا ما كنا نريدهم أن ينظروا الى مقاتلة بعضهم بعضا على أنها عار ينبغي تجنبه . وعلينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة والحروب العديدة التي شنها الآلهة والأبطال على أصدقائهم وأقربائهم ، أو أن نخلد تلك المعارك في صورنا ونقوشنا ، وانما ينبغي أن ننبئهم ، اذا أمكن أن نجعلهم يصدقوننا ، بأن الصراع والقتال شر ، وأنه لم يحدث حتى الآن أى صراع بين المواطنين . وهذا هو ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدؤوا بتلقيه لأطفالهم . فاذا ما شبوا ، فعلى الشعراء أن يؤلفوا لهم قصصا تتسم بهذا الطابع ذاته . أما أن يقصوا عليهم كيف أن ابن هيرا قيدها بالأغلال ، وأن زوس قد طرد ابنه هفايستوس في مناسبة أخرى لأنه حاول أن يصد عن أمه ضربات زوجها ، وأن الآلهة قد اطلقت لنفسها العنان في كل المعارك التي صورها خيال هوميروس - فذلك ما لا ينبغي أن نسمح به في جمهوريتنا ، سواء أكان المفروض أن لهذا القصص معنى أسطوريا أم لم يكن . ذلك لأن الطفل لا يستطيع أن يميز الاسطوري من الواقعي . ولا شك أن كل ما يتلقاه ذهنه في هذه السن يتطبع فيه بعمق لاتمحوه الايام ، ولذا كان من أعظم الامور أهمية أن تكون أولى القصص التي تطرئ أسماع الأطفال أمثلة سامية للأفكار الفاضلة .

(١) الخنزير هو الضحية التي تقدم في الاسرار الاليوزية ، وهو رخيص الثمن .

— انك محق فيما تقول • ولكن اذا ما خطر لأحد أن يسأل أين نهتدي الى تلك الامثلة ، وماهو القصص الذى تقصد ، فبماذا تجيب ؟

٢٧٩ — اننا لسنا الآن شعراء يا أديمانتوس ، لا أنت ولا أنا ، وانما نحن منشئىء دولة • ومهمة منشئىء الدولة هى أن يصوغ القوالب العامة التى يجب أن يصب فيها الشعراء أقاصيصهم ، ويضع لهم الحدود التى ينبغى ألا يتعدوها ، أما تأليف القصص ذاته فليس من شأننا •

— هذا صحيح كل الصحة ، غير أنى أود أن أعلم ماهى بالضبط تلك الحدود التى ينبغى أن نلتزمها فى الكلام عن الآلهة •

— اليك رأى : يجب أن يمثل الاله دائما كما هو ، أيا كان نوع الشعر ، أعنى سواء أكان شعرا غنائيا أم شعرا ملحميا أم شعرا مسرحيا •

— هذا صحيح •

— ولكن أليس الله فى ذاته خيرا ، وأليست هذه هى الصفة التى يجب أن يمثل عليها ؟

— بلاشك •

— غير أن ما هو خير لا يمكن أن يكون ضارا ؟

— كلا بالطبع •

— وما ليس بضار ، لا يضر ؟

— كلا بالطبع •

— وما يضر لا يجلب شرا ؟

— هذا محال •

— وما لا يجلب شرا لا يمكن أن يكون علة أى شر ؟

— وكيف يكون كذلك ؟

— ولكن أليس الخير نافعا ؟

— بلى •

— فهو إذن مصدر كل ما يوجد من نفع ؟

— أجل •

— ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء ، وإنما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة ؟

— لاشك فى هذا •

— وعلى ذلك فالله مادام خيرا ، فهو ليس علة كل شيء ، كما يشيع بين الناس ، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب ، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس ، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير • فالخير ليس له من مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له عن مصدر غيره •

— ان قولك ليبدو لى صحيحا كل الصحة •

— واذن فليس لنا أن نقترف فى حق الآلهة ، استنادا الى هوميروس أو أى شاعر آخر ، أخطاء كتلك التى يقول فيها :

« على باب زوس ، يوجد وعاءان ممتلئان ، أحدهما للمصائر السعيدة والآخر للمصائر التعسة » (١) •

ومثل قوله ان من وهبه زوس مزيجا من الاثنين :

« يناله الخير تارة ، ويلحقه الشر تارة أخرى »

أما من لا يتجرع الا كأس الشر صافيا ، فان :

« الجوع الأليم يلحقه فى رحاب الارض الالهية » •

وكذلك حين يقول :

« ان زوس مانع الخير والشر معا » (٢) •

وعلىنا أن نرفض ما يقال من ان بانداروس Pandarus حين أدخل بعهوده وحنث بأيمانه ، إنما فعل ذلك بتحريض من أثينا Athena وزوس ، أو أن زوس وThemis قد بذرا بذور الشقاق بين الالهات • ولن ندع أحدا يردد على أسماع فتياتنا كلمات آيسخولوس :

٣٨٠ « ان الله يغرس الاثم فى نفوس البشر حين يشاء يدمر بيوتهم من أساسها » (٣) •

(١) الالياذة : ٢٤ ، ٥٢٧ - ٥٢٩ •

(٢) هذه ليست كلمات هوميروس ، بل هى لشاعر مجهول •

(٣) الفقرة ١٦٠ •

فإذا ماتكم أحد عن آلام نيوبا Niobe ، التى تصدشت عنها
الآبيات السابقة ، أو كوارث آل بيلوبس Pelops أو حرب طروادة
أو أى موضوع مماثل ، فلن ندعه يقول ان كل هذه الشرور من عمل
الله . فان أصر على ذلك ، فليبحث لها عن تفسير كذلك الذى تسعى
اليه : فعليه أن يقول ان الله لم يفعل الا كل خير وعدل ، وان ما حدث
لم يكن الا قصاصا من الآثمين . أما القول بأن أولئك المذنبين كانوا
مظلومين ، وان السماء هى مصدر مالحق بهم من اذى ، فذلك ما لا
يجب أن ندع شاعرا يقوله ، وانما الواجب أن يقول الشعراء ان الآثمين
تعساء لأنهم فى حاجة الى عقاب ، وان فى عقاب الله نفعا لهم . أما القول
ان الاله الخير هو علة أى شر يلحق بأى فرد ، فذلك ما ينبغى أن نحاربه
بكل قوانا ، وما يجب ألا يقال أو يغنى أو يسمع شعرا أو نثرا من أى
فرد فى المدينة الصالحة ، سواء أكان ناشئا أم مسينا ، ان فى تلك
الاقاصيص دمارا وهلاكاً وضياعا للدولة .

فاجاب ا انى لاتفق معك فى هذا ، وأنا على اتم استعداد لرفع
صوتى مؤيدا اصدار قانون بهذا المعنى .

ـ فليكن هذا اذن أول القوانين التى نسنها بشأن الآلهة ، وأولى
القواعد التى يجب اتباعها فيما يرويه الناس من أقوال ، وفيما يؤلفه
الشعراء من أقاصيص ـ وأعنى بهذه القاعدة أن الله ليس علة لكل
شئ ، وانما علة الخير فحسب .

ـ انى مقتنع تماما بذلك .

ـ فلننتقل الى القاعدة الثانية . اتظن الله سـاحرا ينصب لنا
الفخاخ ويتبدى على صور متعددة ، بحيث يظهر هو ذاته تارة متخذا
مختلف الاشكال ، وتارة أخرى لا تظهر منه الا أشباح خادعة واهمة
اليس الأحرى بنا أن نعتقد أنه كائن بسيط ، لا يبدل أبدا صورته
الثابتة ؟

ـ لن أستطيع أن أجيب عن سؤالك الا بعد مزيد من التفكير .

ـ حسن ، فلنبحث المشكلة على هذا النحو : اذا بدل كائن
صورته ، اليس من الضرورى أن يكون هو ذاته الذى غير صورته ،
أو ان شيئا آخر قد بدلها ؟

ـ لابد أن يكون الامر كما قلت .

– غير ان الأشياء فى أحسن أحوالها تكون هى الأقل تعرضا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شىء خارجى ، أعنى مثلا أن أصبح الأجسام وأواها هو أقلها تأثرا بأنواع اللحوم والمشروبات وبالمجهود ، وأن أصلب النباتات أقلها تأثرا بالرياح أو بحرارة الشمس أو بغيرها من التغيرات الطارئة .

– بلا شك .

٣٨١ – فان كنا بصدد النفس ، أفلا نلاحظ أن أشجع النفوس وأحكمها هى أقلها انفعالا واضطرابا بفعل الاحداث الخارجية ؟

– بلى .

– وان المبدأ نفسه ، على ما اعتقد ، لينطبق على كل الأشياء المركبة . من أوان وبيوت وثياب : فأكثرها متانة وأجودها صنعة هى أقلها تعرضا للتغير والفساد بفعل الزمان وغيره من الظروف .

– هذا صحيح .

– واذن فكل موجود كامل ، سواء اتاه الكمال من الطبيعة أم من الصناعة أم من كليهما معا ، هو أقل الأشياء تعرضا لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات .

– انه كذلك .

– ولكن لاشك أن الله ، وكل مايتصل به مطلق الكمال .

– هذا طبيعى .

– وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صورا عديدة بفعل عوامل خارجية .

– انه لأبعدها عن ذلك ولاشك .

– ولكن ، الا يمكنه أن يغير ذاته ويحورها ؟

– بلى ، من غير شك ، لو صح أنه يتغير على الاطلاق .

– ولكن هل سيغير ذاته ، فى هذه الحالة ، الى ما هو أكمل منها وأجمل ، أم الى ما هو أراذ وأقبح ؟

– ان صح أنه يتغير على الاطلاق ، فان تغيره سيكون الى ما هو أراذ بالضرورة ، اذ لا نستطيع أن نقول ان لله يفتقر الى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة .

— أصبت يا أديمانتوس • ولكن إن كان الأمر كذلك ، أظن أن أى كائن ، ألها كان أم بشرا ، يرتضى لنفسه أن يخفض من قدره ويحط من مكانته ؟

— هذا محال •

— واذن فمن المحال أن يرضى اله بأن يتغير ، ولما كان المفروض أن لكل اله أكمل وأجمل صورة ممكنة ، فإنه يظل الى الأبد محتفظا بصورته الخالصة •

— يبدو لى أن هذا أمر ضرورى •

فاستطردت : واذن ، فلن ندع أحدا من الشعراء يقول لنا :

« ان الآلهة يجوسون خلال المدن متنكرين فى صورة غرباء من بلاد أخرى ومتخذين كل صورة ممكنة » (١) • ولن ندع أحدا يفترى على بروتئوس Proteus وثيتس Thetis بالقول انهما يبدلان شكلهما ، أو يمثل هيرا Hera فى شعر المأساة أو أى نوع آخر من الشعر ، على أنها تتنكر فى زى كاهنة تستجدى « من أجل الأبناء الخيرين لايناخوس Inachos نهر أرجوس Argos (٢) أو ماشاكل ذلك من الافتراءات • ولنحذر أن ندع الأمهات يدخلن الرعب فى قلوب أطفالهن بمثل هذه الاساطير التى ابتدعها الشعراء ، فيقلن لهم ان الآلهة تهيم فى الليل متنكرة فى زى غرباء فى صور متعددة أخرى • ففى هذا تجديف فى حق الآلهة ، وتخويف للأطفال فى نفس الآن •

— فليحذرن ذلك بالفعل •

— ولكن ان لم تكن الآلهة تتغير فى ذاتها ، فربما كان فى وسعها ، بنوع من الخداع والسحر ، أن توهمنا بأنها تتبدى على صور متعددة

— ربما •

— عجباً ! يكذب اله بالقول أو بالفعل ، فيبدي لنا عوضاً عنه شبحاً ؟

— لست أدرى • ٣٨٢

(١) الأوديسة — ١٧ — ٤٨٥ •

(٢) بيت من دراما مجهولة لايسخولوس •

— ألا تدرى أن الأكذوبة الحقيقية ، ان جاز هذا التعبير ، بغیضة
الى الآلهة والناس على السواء ؟

— ماذا تعنى ؟

— أعنى أنه ما من امرئ یرتضى لنفسه أن یخدع فى اسمى واحق
ما فیسه ، أو فى أعلى الأشياء وأهمها (١) • وهو لا یخشى شیئا بقدر
ما یخشى أن تخدعه اكذوبة فى هذا المجال •

— ثم أفهمك بعد •

— ذلك لأنك تأخذ كلماتى بمعنى معقد الى حد ما • ولكن كل
ما أود أن أقوله هو ان الخداع انما هو استقرار الجهل فى نفس الشخص
المخدوع ، أى فى اسمى اجزائه • فان كان موضوع تلك الأكذوبة هو
أرفع الموضوعات ، كان ذلك أبغض الأمور الى البشر •

— أجل ، ليس أبغض الى قلوبهم من هذا •

— وهذا الجهل فى نفس المخدوع یمكن أن یرسمى ، كما قلت منذ
برهة ، بالكذب الحقیقى ، إذ أن الكذب الملفوظ ليس الا تقليدا وصورة
خافتة لحالة فى النفس أسبق منه ، وليس كذبا خالصا • ألسنت على
حق فى ذلك ؟

— هذا عين الصواب •

— واذن فالأكذوبة الحقيقية بغیضة ، لا الى الآلهة فحسب ، بل
الى البشر أيضا •

— أما الأكذوبة الملفوظة ، فقد تكون فى بعض الأحيان نافعة ،
لا بغیضة ؛ ومن أمثلة ذلك الكذب على الاعداء ، أو حين یوشك أولئك
الذين نعدهم أصدقاءنا على ان یرتكبوا عملا طائشا مدفوعین بالغضب
أو بسوء الفهم • وعندئذ تكون للأكذوبة فائدتها ، وتعد نوعا من العلاج
أو الوقاية • كذلك یمكن للكذب فائدته فى تألیف الأساطیر التى كنا
بصدد الكلام عنها ، وذلك عندما نحاول ، نتيجة لجهلنا بالوقائع
الصحيحة فى الماضى ، أن نقرب الأكذوبة من الحقيقة بقدر ما فى وسعنا ،
وبذلك تكون لها قيمتها وفائدتها •

(١) الإشارة هنا الى عبارة سقراط المشهورة « لا أحد یقررف الذیلة من علم » •

- أجل ، انى لأسلم بذلك •
- ولكن أتنطبق احدى هذه الحالات على الله ؟ أهو يجهل الماضى حتى يبتدع بخياله قصصا كاذبا ؟
- هذا محال •
- واذن فلا مكان للأكاذيب الشعرية عند الله ؟
- أبدا •
- أم ترى أن خشية الأعداء هى التى تدفعه الى الكذب ؟
- هذا غير مقبول •
- فهل يكذب اذن بسبب غضب أصدقائه وجنونهم ؟
- ان من يبلغ به الغضب حد الجنون لا يكون صديقا للآلهة •
- واذن فليس من سبب يدعو الله أن يكون من الكاذبين •
- كلا ، ليس هناك أى سبب •
- وعلى ذلك فكل ما هو الهى مقدس يتعارض تماما مع الكذب ؟
- أجل ، كل التعارض •

— واذن فالله بسيط بسلطة تامة ، صادق فى أفعاله وأقواله ، لا يبدل ذاته أو يخدع أحدا ، لا بالأشباح ولا بالكلام ، ولا بامارات أو علامات يبعثها فى الناس فى منامهم أو يقظتهم •

٣٨٣ فقال : انك لتعبر بذلك عن كل ما أود أن أقوله •
 فاستطردت : فأنت اذن متفق معى على أن القاعدة الثابتة التى يجب أن نلتزمها فيما نقوله أو نكتبه عن الأمور الالهية ، هى الا نصور الآلهة على أنها سحرة تبدل من صورها ، أو تخدع البشر على أى نحو •

- انى لاتفق معك فى ذلك •
- وعلى ذلك فعلى الرغم من اطرائنا لهوميروس فى أمور كثيرة ، فهناك أمر لانقره عليه ، وهو الحلم الذى بعثه زوس فى نفس اجاممنون (١) • كما أننا لا نقر أبيات أيسخولوس التى تقول فيها تيتس ان أبولو أنشد فى عرسها قائلا :

(١) الالياذة - ٢ - (١ - ٣٤) •

« أتمنى لك ذرية سعيدة ، تعمر عمرا طويلا يخلو من كل داء ،
وبعد ان أعلن ان الآلهة ستسهر على رعاية مصيرى فى الحياة ، هتف
بصوت عال محييا شجاعتي • ولقد خيل الى حينئذ ان الكذب لايعرف
سبيلا الى قم فيبوس الالهى . الذى لاتصدر منه الا النبوءات الصادقة
غير ان نفس ذلك الاله ، الذى كان يتغنى فى ذلك اليوم ، والذى كان
حاضرا بنفسه تلك المأدبة ، والذى تنبأ لى بهذا المصير – هذا الاله
نفسه هو الذى قتل ولدى » (١) •

تلك هى الطريقة التى تثير غضبنا فى الكلام عن الآلهة ، وهى التى
لن نسمح بترديدها على الاطلاق ، ولن ندع مربى الاطفال يستغلونها
فى تربية الصغار ، ان شئنا أن يشب حراسنا على التقوى ، ويتشبهوا
بالآلهة بقدر ما تسمح به قوى الانسان القاصرة •

– انى لاتفق معك تماما على هذه القواعد ، وأعدك بأن اتخذها
مبادئ لى أسير على نهجها •

(١) أبيات من مسرحية مقتودة .

الكتاب الثالث

٣٨٦ ثم قلت : تلك هي القواعد التي ينبغي أن نلتزمها في الأمور الإلهية :
فلنصرح ببعض القصص ، ولنمنع البعض الآخر من أن يصل إلى أسماع
رجالنا منذ طفولتهم ، أن شئنا أن يشربوا على تقوى الآلهة وتبجيل
الآباء ومحبة الناس .

فقال : أعتقد أن هذه كلها مبادئ صالحة .

— ولكن ، ان شئنا أن ينشئوا على الشجاعة ، أولا يجب أن نلقنهم
إلى جانب تلك التعاليم ، دروسا أخرى تجنبهم رهبة الموت ؟ أم تراك
تظن أن المرء يظل شجاعا مع خشيته الموت في كل ساعة ؟

— كلا ، لست أعتقد ذلك على الإطلاق .

— ولكن ايقنم صفوف الموت بلا وجل ، ويؤثر الموت على الهزيمة
والأسر في المعركة ، من كان يؤمن بأن الجحيم الأدنى حقيقة مخيفة
مرعبة ؟

— هذا محال .

— واذن فلا بد من أن نفرض رقابة على رواية هذا النوع من القصص ،
وأن نطلب اليهم أن يصوروا العالم الآخر بأجمل الصور ، بدلا من تلك
الصورة الكالحة الكئيبة التي تشيع بيننا اليوم ، مادام قصصهم
لا تنطوي على نصيب من الحقيقة ، ولا يفيد أناسا مهمتهم ممارسة
الحروب .

— أجل ، هذا ضروري من غير شك .

— فلنمنح إذن أقوالا عديدة ، بادئين بتلك الأبيات القائلة :

« انى لأوثر أن أكون عبدا في أرض مالك فقير محدود الرزق ، على أن أحكم كل الأموات الفنانين » (١) . كما ينبغي علينا أن نستبعد الأبيات التي تقول ان بلوتو كان يخشى :

« أن يبصر القانون والخالدون تلك الدور المخيفة المربعة الكئيبة التي ترهبها الآلهة » (٢) . وكذلك الأبيات القائلة :

« يا للسماء ! ان في دار الجحيم لروحا وشبعا ، ولكن لا عقل فيها على الاطلاق » (٣) . أو هذه الأبيات :

« انه هو وحده الذى ظل له عقل بعد نماته ، أما الباقيون فظلالا هائمة » (٤) .

وكذلك هذه الأبيات :

« ان الروح لتفارق الجسم وتهبط الى الجحيم ، نادبة مصيرها الأليم ، ومودعة عهد الشباب والقوة » (٥) .

أو هذه : ٣٨٧

« ان الروح لتتسرب كالدخان الى جوف الأرض ، وهى تطلق صرخات مدوية » (٦) . وتلك الأبيات :

« كما تتهاوى الوطاويط من كهف مقدس ، بعد أن ينقطع الخيط الذى يربطها الى الصخرة ، وهى تطلق صراخا حادا ، وتتساقط بعضها على بعض ، كذلك تفارق الأرواح الأرض فى صراخها المخيف » (٧) .

وعلىنا أن نرجو هوميروس وغيره من الشعراء ألا يغضبوا اذا استبعدنا تلك الأقوال وما شاكلها ، لا لأنها تفتقر الى الجمال الشعري ، أو لأنها لا تلقى من الناس أذانا صاغية ، وانما لأنها كلما ازدادت اغلا في الطابع الشعري ، قلت صلاحيتها لأسماع الاطفال والرجال الذين نودهم ان يحياوا أحرارا ، يخشون الأسر أكثر مما يرهبون الموت .

— هذا هو رأيى بالضبط .

— فالواجب اذن يقضى علينا بأن ننبد كل هذه الأسماء المخيفة المربعة التى تطلق على العالم الأدنى — مثل اسم كوكوتوس Cocotus

(١) الاوديسية — ١١ ٤٨٩ .

(٢) الالياذة — ٢٠ — ٦٤ .

(٣) الالياذة — ٢٣ — ١٠٣ .

(٤) الاوديسية — ١٠ — ٣٩٥ .

(٥) الالياذة — ١٦ — ٨٥٦ .

(٦) الالياذة — ٢٣ — ١٠٧ .

(٧) الاوديسية — ٢٤ — ٦ .

وستوكس Styx (١) ، وما في جوف الأرض من أشباح وأطياف ،
وغير ذلك من الأسماء التي يكفي المرء أن يسمعا لتسرى الرجفة في كل
بدنه • ولست أعنى بذلك أنها تخلو من كل فائدة ، وإنما أخشى أن
تؤثر مثل هذه الرجفة في أعصاب حراسنا ، فتلين أكثر مما ينبغي •

-- الحق ان لهذا الخوف ما يبرره •

-- واذن فعلينا ان نستبعد هذه الأسماء •

-- أجل •

-- وان نستبدل بها في حديثنا وأشعارنا أسماء ابتدعت بروح مخالفة
لهذه تماما •

-- هذا واضح •

-- وهل نستبعد كذلك النواح والأنين الذي يقولونه على لسان
عظماء الرجال ؟

-- هذا ضرورى ، ما دما قد أطرحنا الأقوال الأخرى •

-- ولكن ، لنأمل في بادئ الأمر ان كان العقل يبرر هذا الاستبعاد •
أنا لنسلم بأن الحكيم لا يعد الموت الذى يلحق بأى حكيم آخر صديق له
أمرًا مخيفًا •

-- أجل ، أنا لنسلم بذلك ••

-- واذن فلن يحزن عليه وكأنه راح ضحية حادث اليم ؟

-- كلا بالطبع •

-- غير أننا نسلم كذلك أنه لو كان من الناس من يكتفى بذاته بحيث
يظل في وحدته سعيدا ، لكان ذلك هو الحكيم ، الذى هو أقل الناس
حاجة الى الغير •

-- هذا صحيح •

-- واذن فهو أقل الناس تأثرا بفقدان ابن أو أخ أو ثروة أو ما
شابهها •

-- بالتأكيد •

(١) اسمان أسطوريان لنهرين في العالم الأدنى • والاول هو « نهر البفضاء »
والثانى « نهر العويل » •

— وعلى ذلك فهو أقلهم نواحا ان ألم به حادث كهذا ، وهو أقدرهم على تحمله برباطة جأش •

— أجل ، ان تأثيره بمثل هذه الأحداث أقل بكثير من كل من عداه

٣٨٨ — واذن فسنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل ، والنحيب ، وتركناه للنساء — ولكن ليس للكريمات منهن أيضا — ولجنباء الرجال ، حتى يشب أولئك الذين نربيههم من أجل حراسة وطنهم على احتقار مثل هذا الضعف والخور •

— هذا عين الصواب •

— وهكذا يتعين علينا أن نتوجه مرة أخرى بالرجاء الى هوميروس وغيره من الشعراء ألا يصوروا أخيل ، وهو ابن إحدى الالهات ، على أنه :

« يرقد تارة على جنبه ، وتارة أخرى على ظهره ، وتارة ثالثة على وجهه ، ثم يهب واقفا ويهيم على وجهه على شاطئ البحر ، وفي نفسه ألم عميق ، لا يخفف منه شيء » (١) أو أنه :

« يغترف بكلتا يديه من الرماد الأسود ويصبه على رأسه » (٢) أو أنه يبكي وينوح في مختلف المناسبات التي أوردتها هوميروس • وليس لنا أن ندعه يصف بريام Priam ، سليل الآلهة بأنه :

« يتوسل ويتمرغ في الوحل وينادى كلا من المحاربين باسمه » (٣) وسنرجوهم رجاء حارا ألا يصوروا لنا الآلهة وهي تبكى وتقول :

« وا أسفاه يا لتعاسة حظي : لقد أنجبت بطلا من أجل الشقاء » (٤) فإذا ما رأى لزاما عليه أن يتعرض لذكر الآلهة ، فليحذر بوجه خاص أن يشوه صورة أعظم الآلهة بحيث يجعله يقول :

« يا للسماء ••• هوذا صديق عزيز أراه بعيني يفر خلال المدينة • ان قلبي لينفطر حزنا عليه » (٥) • أو يقول :

(١) الالياذة — ٢٤ — ١٠ •

(٢) الالياذة — ١٨ — ٢٣ •

(٣) الالياذة — ٢٢ — ٤١٤ • ويلاحظ أن بريام كان الخفيد السابع لزوس • وقد فعل ذلك عندما رأى أخيل يمثل بجثة هكتور •

(٤) الالياذة — ١٨ — ٥٤٠ • وهذه كلمات ام أخيل وهي تندب ولدها •

(٥) الالياذة — ١٧ — ١٦٨ • وهنا يندب زوس هكتور قبل موته •

« يا ويلتاه ! لقد شاء القدر أن يوقع ساربيدون Sarpedon أحب الناس الى ، في قبضة باتروكلوس ابن مينوتوس Menotius » (١) .

ذلك بأن شباب مدينتنا لو صدقوا ، يا أديمانتوس العزيز ، هذه الأقوال بدلا من أن يسخروا منها بوصفها ميوعة لا تليق بالآلهة ، فسيكون من الصعب عليهم - وهم بشر على أية حال - أن يعتقدوا بأن هذه الأعمال لا تليق بهم ، أو أن يحاولوا كبح جماح أى ميل يثير في نفوسهم مشاعر وأقوالا كهذه ، وانما سيستسلمون للنحيب والشكوى لأتفه الأسباب بلا خجل .

- تلك بالضبط هي الحقيقة .

- على أن هذا أمر ينبغى ألا يكون ، بناء على ما ذكرت من الحجج ، وهي حجج نستطيع أن نرتكن إليها الى أن يقدم إلينا ما هو خير منها .

- أجل ، هذا أمر ينبغى ألا يكون .

- كما ينبغى ألا يفرق حراسنا في الضحك ، إذ أن الاغراق في الضحك يؤدي عادة الى رد فعل عنيف في النفس .

- هذا رأي أيضا .

- وعلى ذلك فليس لنا أن ندع أحدا يصور لهم عظماء الرجال ٣٨٩ ناهيك بالآلهة ، كما لو كانوا عاجزين عن مقاومة الضحك .

- أجل ، إن الآلهة لأرفع من ذلك دون شك .

- واذن فسوف نعترض مرة أخرى على هوميروس حين يصف الآلهة بأقوال كهذه :

« انفجرت الآلهة السعيدة ضاحكة دون انقطاع عندما رأت هفايستوس يقتحم ردهة البيت » (٢) . فتلک أقوال ينبغى ألا تقبل ، كما يقضى بذلك المبدأ الذي وضعته .

- أجل ، إن كنت أنا مصدر هذا المبدأ . على أية حال ، فهذا أمر غير مقبول .

- على أن للحقيقة أيضا نصيبها في تقديرنا . فلو كانت الأكذوبة

(١) الإلياذة - ١٦ - ٤٣٣ . وهنا ينمى زوس ولده ساربيدون .

(٢) الإلياذة - ١ - ٥٩٩ - ٦٠٠ .

كما قلنا ، معدومة الجدوى بالنسبة الى الآلهة ، ولا تفيد الا البشر بوصفها دواء لهم ، فان وصف هذا الدواء ينبغي أن يقتصر على الأطباء ، أما الأفراد فليس لهم به شأن :

— هذا واضح •

— فاذا ما أبيع لأحد أن يكذب ، فينبغي ألا يكون ذلك الا لحكام الدولة • فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين اذا اقتضى الصالح العام ذلك • ولكن على الرغم من أننا نبيع الكذب للحكام ، فيجب أن نعد من يكذب من الرعايا على حكاهم أمثا ، بل أكثر أمثا من المريض الذي يخدع طبيبه ، أو تلميذ المدرسة الذي يخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسمية ، أو الملاح الذي لا يدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجري في السفينة وبين ملاحيها ، وما يفعله هو وبقيّة زملائه •

— هذا صحيح كل الصحة •

— واذن فلو تبين للحاكم أن هناك من يكذب •

« من أصحاب الحرف ، سواء أكان كاهنا أم طبيبا أم نجارا » (١) ، فعليه أن يعاقبه لأنه يرتكب ما من شأنه تعطيل جهاز الحكم في البلاد •

— هذا ضرورى ، اذا ترتبت على أقواله هذه أفعال ضارة •

— ولكن أترى الاعتدال لازما لصغارنا الناشئين ؟

— بلا شك •

— على أن الصفات الأساسية للاعتدال هي في نظر معظم الناس اطاعة الحكام وتحكم المرء في رغباته في المأكل والمشرب والحب •

— هذا صحيح •

— واذن فسنحبذ تلك الفقرة التى يقول فيها هوميروس على لسان ديوميده • Diomedes « فلتجلس في صمت أيها الصديق ، ولتطع أوامرى » (٢) • والأبيات التى تليها :

« لقد سار الاغريق ، والشجاعة تتدفق منهم ، وفى نفوسهم رهبة صامته من حكامهم » (٣) • وغيرها من الشاعر المماثلة •

(١) الاوديسية ، ١٧ ، ٣٨٣ - ٣٨٤ •

(٢) الالياذة - ٤ - ٤١٢ •

(٣) الالياذة - ٣ - ٨ والالياذة - ٤ - ٤٣١ •

• - أجمل

• - ولكن ما قولك في هذا البيت :

٣٩٠ « أيها الرجل المثلث بالنبيذ ، يا من له أعين الكلب وقلب العبد » (١) وما يليها من كلمات ؟ أترى أن نبيح هذه الأقوال المهينة التي يتوجه بها رعايا لحكامهم ، بالشعر أو بالنثر ؟

• - كلا

• - انها أقوال لا تؤدي مطلقا بالشباب الى الاعتدال ، وان كانت تهدف الى اشاعة التسلية بينهم • غير أن ضررها لهم واضح ، فما رأيك ؟

• - انى لأتفق معك في هذا •

• - فان قال شاعر على لسان أحكم الناس أنه لا يرى في الدنيا ما هو أطيب من « موائد حفلة بالخبز واللحم ، وندامى يمرون بالنبيذ الذي يسكبونه من أنية الى الأقداح » (٢) • أو تظن أن الشباب يتعلم الاعتدال بسماع هذا ؟ وماذا تقول في هذا البيت :

• « أن أشنع الميتات هي الموت جوعا » (٣) •

أو أن زوس ، وهو يقظ وبقية الآلهة والناس نيام ، أخذ يفكر ويضع المشروعات ، ثم نسيها كلها فجأة لأن شهوة الحب تملكته ، ولأن مرأى هيرا قد أثار فيه من السورات ما جعله لا يطيق صبرا حتى يدخل غرفته ، بل أراد أن يضطجع معها في المكان نفسه ، أى على الأرض ، مؤكدا لها أنه لم يحس من قبل بمثل هذه الرغبة ، حتى عندما تلاقيا لأول مرة • في غفلة من أبويهما (٤) أو أن هفايستوس قد قيد آريس وأفروديت باغلال لأسباب من هذا النوع ؟

• - كلا ، أنى أصر على أنه لا يجوز سماعهم لمثل هذه الأشياء •

فاستطردت قائلا : أما الأفعال المجيدة التي يفعلها أو يذكرها عظماء الرجال فينبغى أن تركز عليها أعينهم وآذانهم ، وذلك مثل هذه الأبيات :

(١) الالياذة - ١ - ٢٢٥ •

(٢) الأوديسية - ٨٩ •

(٣) الأوديسية - ١٢ - ٣٤٢ •

(٤) الالياذة - ١٤ - ٢٩٤ •

« ثم دق صدره وأنب قلبه قائلا : فلتنتبه أيها القلب ، فطالما تحملت
من المحن ما هو أقسى من ذلك » (١) .
ان لك كل الحق في هذا .

— كما ينبغي ، من جهة أخرى ، الا ندع الحراس يتلقون هدايا او
يحرصون على جمع الأموال .
— كلا بالطبع .

— ولا أن نتشد عنهم قائلين :

« ان الهدايا لتغري الآلهة ، وتغري الملوك الأمجاد » (٢) .

ولا أن نمدح فينكس ، مربى أخيل ، لأنه نصح تلميذه بأن يساعد
الاغريق اذا ما قدموا اليه هدايا ، والا فليصب عليهم جام غضبه . بل
ينبغي ألا نسلم أو نعتزف بأن جشع أخيل للمال بلغ حدا جعله يتلقى
هدايا أجاممنون ، وأنه لم يرد جثة هكتور الا بعد أخذ أتاوة عليها ، ولم
يقبل ردها الا بهذا الشرط (٣) .

— لا شك أن هذه صفات لا تستحق المديح . ٣٩١

— بل ان تبجلى لهوميروس ليدفعنى الى القول بأننا نظلمه إذ ننسب
اليه أنه أورد على لسان أخيل مثل هذه الأقوال . كما أن من الافتراء
أن ننسب اليه قوله على لسان أبولو :

« لقد أسأت الى ، يا أوضع الآلهة وأخطها ، وسأنتقم منك بحق
لو كانت لى القدرة على ذلك » (٤) . أو أنه أبى أن يطيع النهر الذى كان
الها (٥) ، وكان على أهبة الاستعداد لقتاله ، أو أنه عرض أن يهب إلى
البطل باتروكلس Patroclus الذى كان ميتا ، شعره الذى أهده
من قبل الى اله النهر الآخر سبرخيوس (٦) Sperchios . فهذا أمر
لا يصدق . أما الزعم بأنه قد جر هكتور حول قبر باتروكلس ، ونذبح

(١) الأوديسية — ٢٠ — ١٧ .

(٢) بيت من الشعر منسوب الى هريود .

(٣) الالياذة — ٢٤ — ٥٠٢ ، ٥٥٥ .

(٤) الالياذة — ٢٢ — ١٥ .

(٥) نهر سكماندر Scamander ، الذى نشبت معركة بينه وبين أخيل بعد

ان رفض هذا الأخير اطاعة أمره بالكف عن قتل أهل طروادة .

(٦) الالياذة — ٢٣ — ١٥١ .

الأسرى في المكان الذي حرقت فيه جثته (١) ، فهو ما لا ينبغي تصديقه .
وعلينا ألا نروى لحراسنا أن أخيل ، وهو تلميذ خيرون ، الحكيم الفاضل
وابن الآلهة ورجل من أجل الناس ، أعنى بيليوس ، وكذلك حفيد زوس
كان مضطرب النفس الى حد أنه جمع بين آفتين متعارضتين ، هما
الجشع الوضيع والاحتقار المترفع للآلهة والناس .

— لقد أصبت في كل هذا .

— ولنحذر أيضا أن نصدق ، أو ندع أحدا يروى ، أن ثيزيوس
ابن بوزيدون ، وبيريثوس ، ابن زوس ، قد حاولا أن يقوما بعمليات
الاختطاف الشائنة التي تنسب اليهما (٢) ، أو أن أى بطل أو ابن للآلهة
قد تجاسر على ارتكاب تلك الجرائم والفضائح التي تعزى اليهم الآن بغير
حق . وعلينا أن نلزم الشعراء بأن يعترفوا بما بأن هؤلاء الأبطال لم
يرتكبوا تلك الأفعال ، وإنما بأنهم ليسوا من أبناء الآلهة . أما تأكيد الأمرين
معاً ، فذلك ما لن ندعمهم يفعلونه . ولن نسمح لهم بأن يوهموا الشباب
بأن الآلهة تقترب مثل هذه الآثام ، وبأن الأبطال لا تمتاز عن البشر
بأية صفة . فتلك المزاعم ، كما قلنا ، ليست من الدين في شيء ، وليس
لها من الصدق أى نصيب ، ما دمتنا قد أثبتنا أن صدور الشر عن الآلهة
محال .

— هذا أمر لا سبيل الى الشك فيه .

— ثم إن لهذه الآراء خطرها على كل من يستمع اليها ، إذ أن المرء
سياتمس ولا شك عذرا لشروره ، إذا اقتنع بأنه إنما يفعل كما يفعل

» أقرب الأقربين الى الآلهة ، بل الى زوس ، الذين يقع مذبحهم
الموروث عن جدهم زوس ، في عنان السماء ، على قمة « ايدا Ida »
٣٩٢ والذين مازال دم الآلهة يجري في عروقهم نقيا ، (٣) . فلنضع حدا لهذه
الأساطير ، كيلا تولد في نفوس الشباب الميل الى الجريمة .

— هذا ما ينبغي علينا أن نفعله .

— ولكن ما دمتنا نحدد فئات الأفراد لنتبين ما ينبغي أن يقال

(١) الالياذة — ٢٣ — ١٧٥ .

(٢) أمان بيريثوس ثيزيوس على اختطاف هيلينيا ، وساعد ثيزيوس بيريثوس على

محاولة اختطاف برسفونه .

(٣) إيسخولوس : ثيوبى .

ومالا ينبغي أن يقال عن كل منها ، فلنبحث فيما إذا كنا قد تجاوزنا
وتعدينا أحدهما • لقد تكلمنا الى الآن عن الطريقة التي يجدر بها ذكر
الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال وسكان العالم الأدنى •

— لا شك أنه بقيت أمامنا فئة •

— ليست هي فئة البشر ؟

— بالضبط •

— غير أن موقفنا الآن ، أيها الصديق العزيز ، لا يسمح لنا بعد
بخوض هذه المسألة •

— ولم ؟

— ذلك لأننا لو تعرضنا لهذه المسألة ، فسوف نجد ، على ما يبدو
لى ، أن الشعراء والنائرين قد اقترفوا أشنع الأخطاء حين أكدوا لنا أن
إشراهم سعداء ، وأخيارهم تعساء ، وأن للظلم المستتر نفعه ، أما
العدالة فلا عاقبة لها إلا الغرم لصاحبها والغنم للغير • تلك كلها أمور
سنحرم عليهم قولها ، ونجبرهم على أن يكتبوا عكسها •

— أجل ، هذا واجب •

— ولكنك لو سلمت بأننى على حق فى هذا ، لكان لى أن يؤكد أنك
قد وافقت على ما كنا بصدد بحثه منذ البداية •

— إن حدسك لمصيب •

— واذن ، فالانتهاء الى رأى عما يجب أن يقال وما يجب أن لا يقال
عن الناس ، هو أمر لا يمكننا تحديده الا بعد أن نعرف ما العدالة وكيف
تفيد صاحبها ، سواء أكان يشتهر بها أم لم يكن •

— هذا عين الصواب •

— والآن ، حسبنا هذا عن الشعر ، ولنتكلم الآن عن الأسلوب ،
فاذا ما انتهينا منه ، نكون قد فرغنا من بحث المادة والشكل معا •

فقال اديمانثوس : لست أفهم ما تعنيه •

— لا بد لك من فهم هذا الموضوع ، وربما ازداد الأمر وضوحاً فى
نظرك لو عرض على النحو الآتى : إنك لتعلم أن كل الأساطير والأشعار
ليست الا سردا لأحداث وقعت فى الماضى ، أو تقع فى الحاضر ، أو
ستقع فى المستقبل •

فأجاب : ان الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك .
- والسرد قد يكون مجرد سرد ، أو تصوير وتمثيل ، أو كليهما معا .

- مازلت أطلب منك مزيدا من التفسير لهذه المسألة .
- لابد أننى معلم فاشل ، اذ لا أستطيع أن أوضح ما أرمى اليه .
ولذا سأفعل كمن لا يحسنون شرح أقوالهم ، وبدلا من أن أحيط بالمشكلة عامة ، سأتناول جزءا منها أضرب به مثلا يوضح ما أعنيه . انك لتحفظ عن ظهر قلب بداية الالياذة ، حيث يروى الشاعر أن خروسييس Chryses أخذ يتوسل الى أجاممنون أن يطلق سراح ابنته ، وأن أجاممنون أبى واستكبر ، وإن خروسييس بعد أن أخفق فى مسعاه أثار الاله وقلبه على الاغريق .

- أجل .

- واذن فالشاعر ظل حتى هذا البيت :

« وتوسل الى كل الاغريق ، ولا سيما ابنى أتريديس Atrides قائدى الشعب - » أقول أنه ظل حتى هذا البيت يتكلم بلسانه هو ولا يدعنا نعتقد أنه يتكلم بلسان أى شخص آخر ، ولكنه يتحدث بعد ذلك كما لو كان خروسييس هو الذى يتكلم ، ويحاول بشتى الطرق أن يوهمنا بأن المتحدث ليس هوميروس ، وإنما كاهن أبولو العجوز . وعلى هذا النحو يرى كل الوقائع التى حدثت فى طروادة وفى ايثاكا Ithaca وكل ما جرى فى الأوديسية .

- هذا صحيح .

- واذن فحديث الشاعر يكون سردا حين يقص الحوادث من أن لآخر ، أو حين يصف ما يتخللها من وقائع .

- تمساما .

- أما حين يتكلم بلسان شخص آخر ، فإنه يتشبه بتلك الشخصية التى يقدمها الينا على أنها هى المتحدث .

- بالتأكيد .

- وهذا التشبه بغيره ، سواء فى الكلام وفى الحركات ، ليس محاكاة لمن يتقمص الشاعر شخصيته ؟

— بلا شك •

— واذن فهو ميروس وبقية الشعراء يلجأون الى المحاكاة فيما يروونه

— بالتاكيد •

— أما اذا كان الشاعر لا يخفى ذاته مطلقا ، لما كان للمحاكاة في اشعاره اى نصيب ، ولاقتصر كل شعره على السرد البحت • وعلى اية حال ، فلكى أوضح ما أعنيه ، ولكيلا تظل عاجزا عن فهم ما أقول فسأوضح لك تفسير كل هذا • قلو كان هوميروس قد قال ان الكاهن (خروسييس ، قد جاء وفي يده فدية ابنته ، يتوسل الى الاغريق ، وبخاصة الملوك ، ثم واصل كلامه ، لا على لسان خروسييس ، وانما على انه هو هوميروس دائما ، لما كانت هناك محاكاة ، وانما سرد فحسب ، ولاستمرت الفقرة على هذا النحو بالتقريب (ولكن بدون وزن شعري) : « بعد أن قدم الشاعر توسل الى الآلهة أن يستولوا على طروادة ، ويعودوا آمنين الى ديارهم ، غير أنه ابتهل الى الاغريق أن يردوا اليه ابنته لقاء الفدية التي أتى بها اليهم ، وان يحترموا الاله (١) • وعندما ختم كلماته ، أبدى بقية الاغريق تبجيلهم له وموافقتهم على ما طلب ، غير ان أجاممنون وحده قد تملكه الغضب وأمره بأن يرحل وألا يعود ثانية ، اذ ان عصاه وقلادته الالهية لن تجديه نفعا ، وأضاف قائلا ان ابنته لن تخرج من أسره ، بل ستظل معه حتى تدركها الشـيـخوخة في أرجوس ، ثم أمره بأن ينصرف وألا يثيره ان شاء ان يعود الى أهله سليما معافى • وعندما استمع الشيخ الى هذا التهديد دامه الرعب • وانصرف دون أن ينطق بحرف • ولكنه عندما فارق المكان ، توجه بصلاته الى أبولو مناديا أياه بكل أسمائه ، وذكره بكل ما شيده له من معابد وما نحره له من ذبائح ، وتوسل اليه أن يرد اليه أفعاله الطيبة ، وأن يصب جام غضبه على الاغريق كي ينتقم له منهم عما ذرفته عيناه من دموع • ، وعلى هذا النحو يصبح الاستهلال مجرد سرد ، دون محاكاة •

— لقد فهمت الآن ما تعنيه •

— ولتعلم أيضا أن لسرد نوعا آخر على عكس النوع الأول ، فيه يحذف الشاعر الكلام الذى يفصل بين الحوار ، فلا يتبقى الا الحوار ذاته فقط •

— انى لأفهم ذلك أيضا ، فتلك هي صورة المأساة الشعرية (التراجيـديـا) •

(١) المقصود هنا هو الاله أبولو ، الذى كان خروسييس كاهنا له •

— لقد فهمت الآن ما أرمى إليه تماما • واعتقد أنك تدرك الآن بوضوح ما لم يكن في وسعي أن أوضحه لك منذ برهة ، ألا وهو أن الشاعر والأساطير قد يكونان في بعض الأحيان للمحاكاة فقط — ومن أمثلة ذلك المأساة والهزلية الشعرية ، وقد يكونان سردا يرويهِ الشاعر ذاته ، كما في المدائح • والنوع الثالث مزيج من الأولين ، وهو الذي يتمثل في الملاحم وفي أنواع متعددة أخرى • أتراك تدرك ما أعنيه ؟

— أجل ، أنى لأفهم كل ما قلت •

— وأنت تذكر ما قلناه من أنه قد بقى أمامنا بحث الأسلوب ، بعد أن فرغنا من بحث المضمون •
— اننى لأذكر ذلك •

— على أننى حين قلت ذلك ، كنت أعنى أننا لابد أن نتفق على رأى في فن المحاكاة ، وعما إذا كان لنا أن نسمح للشعراء بأن يلجأوا الى المحاكاة في رواية قصصهم ، وإذا سمحنا لهم بذلك فهل تكون محاكاتهم كاملة أو جزئية ، وإذا كانت جزئية ، فما الذى يجوز لهم أن يحاكوه — أم أن من الواجب منع المحاكاة منعا باتا ؟

— أن في وسعي أن أتصور ما تهدف إليه ، وهو : هل يجوز لنا أن نصرح بالمأساة والهزلية الشعرية في دولتنا ، أو نحظرها ؟

— ربما كان هذا ما أعنيه ، وربما كانت هناك أشياء أخرى ، والحق أننى لا أعلم حتى الآن عن الأمر شيئا ، وكل ما علينا هو أن نتجه حيثما يمضى بنا تيار المناقشة (١) •

— هذه خطة سديدة •

— فلننظر الآن يا أديمانتوس فيما إذا كان لحراسنا أن يبرعوا في المحاكاة أم لا • ولكن ، ألم يتقرر جواب هذا السؤال في تلك القاعدة التى انتهينا إليها من قبل ، ألا وهى أن المرء يستطيع أن يحسن أداء عمل واحد فقط ، لا عدة أعمال ، وأنه إن حاول الجمع بين عدة حرف ، فلن يشتهر بأجادة أى منها ؟

— بلا شك •

(١) إشارة ضمنية الى أن الموضوع سيعالج مرة أخرى ، على صورة مغايرة ، في الكتاب العاشر من هذه المحاورة • وورود هذه الإشارة دليل على وحدة أجزاء المحاورة ، وتفنيد للرأى القائل أن الكتاب العاشر غير مرتبط ببقية الكتب في هذه المحاورة •

– وهذا يصدق أيضا على المحاكاة • فليس في وسع أحد أن يحاكي عدة أشياء بنفس المهارة التي يحاكي بها شيئا واحدا •
– كلا بالتأكيد •

٣٩٥ – وبالأحرى ، لن يستطيع الشخص الواحد أن يؤدي وظيفة جدية في الحياة ، ويحاكي في الوقت نفسه عدة أشياء بمهارة ، ما دمنا قد رأينا أنه حتى في نوعين متقاربين من المحاكاة ، كالمأساة والهزلية الشعرية ، لا يستطيع نفس الشاعر أن يمارسها معا ببراعة • ألم ندخل الاثنين منذ قليل في باب المحاكاة ؟

– أجل ، و أنت على صواب حين ترى الجمع بينهما بنجاح مستحيلا •
– وبالمثل لا يستطيع المرء أن يكون شاعرا قصاصا وممثلا ناجحا في الوقت نفسه ؟
– هذا صحيح •

– وكذلك لا يمكنه الجمع بين التمثيل الجدى والهزلى ، وإن تكن كل هذه الأشياء داخلة في باب المحاكاة ، اليس كذلك ؟
– بلى •

– بل انه ليخيل الى يا اديمانتوس أن الموهبة البشرية موزعة على أجزاء أدق وأصغر حتى من هذه ، بحيث يستحيل اجادة محاكاة عدة أشياء ، ناهيك بأداء الأفعال التي يعبر عنها المرء في محاكاته •
– هذه هي الحقيقة •

– فان شئنا اذن أن نتمسك بالمبدأ الذى وضعناه في بادىء الأمر ، وهو أن ينصرف حراسنا عن كل المشاغل ، ويتفرغوا للسهر على رعاية الحرية في الدولة ، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلوا كل ما عداه ، فمن الواجب ألا يمارسوا أو يحاكوا أى شىء آخر • أما ان كان من الضروري أن يحاكوا شيئا ما ، فلتكن محاكاتهم للصفات التي ينبغى أن يتحلوا بها منذ نعومة أظفارهم ، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم ، وكل ما شابهها من الخلال • ولكن يتعين عليهم ألا يمارسوا أو يحاكوا الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيصة أخرى ، فلا ينتقلوا من هذه المحاكاة الى التطبع الفعلى بتلك الرذائل • ولعلك أدركت أن المحاكاة اذا ما بدأت منذ الطفولة ودامت فترة طويلة في الحياة ، فانها تنتهى الى أن تصبح عادة وتصير طبيعة ثانية تؤثر في الجسم والعقل والروح

– بالتاكيد •

– واذن فلن ندغ أولئك الذين نعنى بهم ونعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم ، والذين هم قبل كل شيء رجال – لن ندعهم يحاكون امرأة ، شابة كانت أم مسنة ، تعنف زوجها أو تتناول على الآلهة غرورا بنفسها ، أو تندب حظها العاثر ، وتستسلم للعويل والنحيب • ولا جدال في أننا لن ندعهم يحاكونها وهي مريضة ، أو وهي تحب أو تلد طفلا ؟

– كلا ، بلا شك •

– كذلك ينبغي ألا يحاكو العبيد ، ذكورا كانوا أم أناثا ، في أحوال عبوديتهم •

– ولا العبيد أيضا •

– ومحال أن يحاكو أشرار الناس وجبناءهم ، وهم الذين يسلكون على عكس القواعد التي وضعناها من قبل ، والذين يتشاجر بعضهم مع البعض أو يسخر منه ، أو يأتون سويا أعمالا مخجلة ، سواء في سكرتهم ٣٩٦ وفي صحوهم • ولا كل الأفعال والأقوال التي يحط بها هؤلاء الناس من قدر أنفسهم وغيرهم • وينبغي ألا يعتادوا تقليد لغة المخبولين من الرجال أو النساء أو أفعالهم ، إذ أن الجنون كالرذيلة ، مما يجب معرفته ، ولكن ينبغي عدم ممارسته أو محاكاته •

– هذه هي الحقيقة •

– وهل تريد أن يحاكو الحدادين أو غيرهم من الصناعات ، أو البحارة أو صناع السفن أو غيرهم من أصحاب الحرف •

– وكيف نسمح لهم بذلك وقد حرمانا عليهم أن يضيعوا أوقاتهم في أية حرفة من هذه ؟

– أم هل يحاكون صهيل الخيل أو خوار الثور أو خرير المياه أو هدير الأمواج أو قصف الرعد أو ما شاكلها من الأصوات ؟ (١) •

– كلا ، فما دام الجنون محرما ، فكذلك تحرم محاكاة أفعال المجانين •

فاستطردت : انك إذن تعنى ، ان كنت قد أصبت فهمك ، ان

(١) كانت الآلات المستخدمة في المسرح اليوناني تتيح تقليد هذه الأصوات •

الرجل الفاضل بالمعنى الصحيح يعبر عن معانيه ويروى ما يود أن يقوله بطريقة معينة ، وأن هناك طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف ، هي التي يعبر بها من كانت نشأته وتربيته على نقيض الرجل الخير ؟

— وما هاتان الطريقتان ؟

— هب أن رجلا فاضلا قد أتى خلال حديث يرويه على ذكر قول أو فعل لرجل فاضل آخر ، فانه سيوافق ، على ما يبدو لى ، على أن يتقمص شخصيته ، ولن يستحى من هذه المحاكاة ، ولا سيما اذا تعلق الأمر بفعل حازم حكيم منسوب الى من يحاكيه . غير أن ترحيبه بالمحاكاة يقل أن كان من يحاكيه مريضا أو عاشقا ، أو ثملا أو مصابا بأى داء آخر . ولكن اذا ما صادف فى حديثه أية شخصية لا تليق به ، فلن يحاكيها ، بل سيحتقرها ، واذا ما تشببه بها فلن يكون ذلك الا فى لحظة خاطفة ، يكون فيها هذا الشخص قد أدى فعلا نبيلًا . وحتى فى أمثال هذه الحالات نراه يخجل من نفسه ، لأنه لم يعتقد أن يحاكي هذا النوع من الناس ، ولأنه ليقاسى من الانحطاط بنفسه الى هذا الدرك الأسفل . وهو على أية حال يحتقر المحاكاة ولا يرى فيها الا مسلاة فحسب .

— من الطبيعى أن يكون هذا موقفه من المحاكاة .

— وهكذا يلجأ الى طريقة فى السرد مماثلة لتلك التى صورناها من قبل حديثنا عن هيوميروس ، ويكون عرضه لحديثه مزيجا من المحاكاة والسرد البحت . غير أن السرد يغلب لديه على المحاكاة . أتوافقنى على هذا الرأى ؟

— أجل ، ذلك هو الأنموذج الذى ينبغى أن يكون عليه كل متحدث .

— وعلى ذلك ، فكلما ازداد الشر تأصلا فى طبيعة المتحدث ، المغاير ٢٩٧ لمثلنا الأول ، ازداد ميلا الى المحاكاة . وهو حينئذ لا يعتقد أن هناك شيئا يعلو عليه ، ولذا لا يستحى من محاكاة كل شىء أمام أعظم جمع من الناس ، فيحاكى كل ما ذكرناه من قبل ، كقصص الرعد وهزيم الرياح وأصوات المطر والعجلات والأبواق والمزامير وما عداها من الآلات ، بل أصوات الكلاب والخراف والطيور . فحديثه كله ينصب على محاكاة الأصوات والحركات ، ونادرا ما يمتزج ذلك الحديث بالسرد .

— أجل ، تلك هى طريقته فى الحديث .

— فهذان اذن هما نوعا الحديث اللذان كنت بصدد الكلام عنهما .

— أجل .

– وأنتك لتتفق معى على أن الأول بسيط لا يتضمن الا تنوعا طفيفا .
فإذا ما أضفى المتحدث على أقواله ما يلائمها من النظم والايقاع ، فسيظل
سائرا على نفس الوتيرة ، متبعا نفس الوزن من النغم ، اذ أن التغيرات
طفيفة ، وكذلك سيظل الايقاع على وجه التقريب متماثلا .

– هذا صحيح .

– أما النوع الآخر فيقتضى ، على العكس من ذلك ، كل أنواع الأنغام
والايقاع كيما يتناسب أسلوبه مع موسيقاه ، اذ أن الأسلوب فى هذه
الحالة يتنوع الى أبعد حد .

– هذا أيضا صحيح كل الصحة .

– على أن كل شاعر ، وكل متحدث على الإطلاق ، يلتزم اما النوع
الأول من الأسلوب ، واما النوع الثانى ، أو مزيجا منهما معا .

– هذا ضرورى .

فاستطردت : واذن ، فهل نصرح فى دولتنا بهذين النوعين ، أم
بأحدهما ، أم بمزيج منهما ؟

– الحق اننى أوتر السرد البسيط الذى يحاكى الفضيلة .

– أجل يا أديمانتوس ، ولكن للأسلوب الجامع بين النوعين روعته
بدوره . ولتلاحظ أن الأسلوب الذى يروق الاطفال ومربيهم ومعظم
الناس هو النوع المضاد لذلك الذى أثرته .

– اننى لا أنكر ذلك .

– على أنى أظنك سترد بأن هذا الأسلوب لا يتفق وحكومتنا ، اذ
أن طبيعة البشر فيها ليست مزدوجة ولا متعددة الأوجه ، مادام لكل
وظيفة واحدة فحسب .

– أجل ، أنه لا يتفق مع دولة كهذه .

– ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء
فحسب ، وليس ملاحا فى الوقت نفسه ، وأن الزارع زارع فقط ، وليس
قاضيا فى الوقت ذاته ، وأن الجندى جندى وليس تاجرا كذلك ، وكذا
الأمم فى الجميع .

– هذا صحيح .

— وعلى ذلك فإن ظهر في دولتنا رجل بارع في محاكاة كل شيء ، وأراد أن يقدم عرضا لأشعاره على الناس ، فسوف نتحنى تبجيلا له ، وكأنه كائن مقدس معجز رفيع ، إذ أن القانون يحظر ذلك • وهكذا سنرحله بعد أن نسكب على وجهه العطر ونزين جبينه بالأكاليل ، الى دولة أخرى ، إذ أننا نود أن يكون شعراؤنا أكثر خشونة وصرامة ، لا يحاكون الا أسلوب الفضلاء ، ولا يسترشدون الا بالقواعد التي فرضناها منذ البداية ، حين شرعنا في وضع برامج تعليم محاربينا •

— أجل ، هذا ما سنفعله لو صادفنا شخصا كهذا •

فقلت : وهكذا تنتهى الآن أيها الصديق ، من الكلام عن ذلك القسم من الموسيقى أو التربية الأدبية ، المتعلق بالقصص والأساطير ، ما دمنا قد عالجنا منه المادة والصورة معا •

فقال : نظن أننا انتهينا منه بالفعل •

الإيقاعات والأنغام فاستطردت قائلا : أما في القسم التالى ،
المباحة فى التعليم فسنعالج طبيعة الغناء والنغم •
— هذا واضح •

— ولا شك أن فى وسع أى شخص أن يهتدى فى الحال الى ما يجب قوله عنهما ، وعلى أى نحو ينبغى أن يكونا ، كيما يلائما القواعد التى وضعناها فى أول الأمر •

وهنا ضحك جلوكون قائلا : أخشى يا سقراط ألا أكون من بين من تنطبق عليهم كلمة « أى شخص » هذه ، إذ أئنى لا أستطيع أن أحدد على التو ما ينبغى أن يكون عليه الغناء والنغم ، وإن كنت أستطيع أن أخمن على نحو ما •

فقلت : ان هناك ، على أية حال ، نقطة نستطيع أن نعرفها بسهولة :
الا وهى أن للأغنية أو الأنشودة عناصر ثلاثة : الكلمات ، واللحن ، والإيقاع •

فقال : الى هذا الحد أستطيع أجيب بالإيجاب •

— فمن حيث الكلمات ، لن يكون هناك أى فرق بين الكلمات التى تلحن وتلك التى لا تلحن ، مادام من الضرورى أن تتبع القواعد التى حددناها من قبل ، وتخضع لنفس القوانين •

- هذا صحيح .
- وأما عن اللحن والايقاع ، فلا بد أن يخضع للكلمات .
- بلا شك .
- على أننا حين تكلمنا في موضوع الشعر ، قلنا أنه ليست بنا حاجة الى النواح والأنين .
- هذا صحيح .
- فما هي إذن أنواع اللحن النائحة المنتحبة ؟ أنك موسيقى وفي وسعك أن تجيب .
- انه الليدى المختلط والحساد ، والليدى الممتلىء أو الخفيض ، وما شاكلهما .
- حسن ! ألا ينبغي استبعاد هذين النوعين من اللحن ؟ ان اثرهما لضرار على النساء اللاتي يردن التمسك بالرزانة ، فما بالك بالرجال ؟
- انها لضرارة بلا شك .
- ولنقل بعد هذا انه ما من شيء يسىء الى حراسنا كالشمالة والليونة والكسل .
- بلا جدال .
- فما هي الأنغام اللينة أو الثملة ؟
- انها الايونية والليدية ، التي تسمى بالأنغام « المسترخية » .
- حسن أيها الصديق . فهل ترى لها من نفع للمحاربين ؟
- بالعكس . ومادام الأمر كذلك ، فلم يتبق الا الدورى والفريجى .
(Dorian-Phrygian)
- اننى لست خبيراً بالألحان ، غير أنى لا أود أن تعبر الموسيقى الا عن الأنغام التي تحاكي رجلاً شجاعاً خاض معمرة أو انغمر في أى عمل عنيف ، ثم غلب على أمره ، فسار وهو مثخن بالجراح مهدد بالموت أو لحق به أى مكروه ، وكان في كل هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلب ثابت وعزم لا يلين . ولتكن هناك أنغام أخرى تحاكي رجلاً منهمكاً في عمل سئى حر خلا من كل عنف ، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهاال الى الله ، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة ، أو العكس من ذلك ، ينتصح بآراء الناس أو توسلاتهم أو تعاليمهم ، ويبلغ أغراضه

بالحكمة ، فلا يركبه الغرور لنجاحه ، وانما يتصرف في كل أموره بحكمة واعتدال ، وكيف نفسه تبعاً للظروف • هاتان الطريقتان في التعلم ، وهما اللتان تمثل احدهما الضرورة والأخرى الحرية ، وتعبيران خير تعبير عن الشجاعة في تحمل الشقاء والحكمة والرزانة في أوقات الرخاء - هاتان هما الطريقتان اللتان أود أن نصرح بهما في دولتنا •

- ولكن هاتين الطريقتين اللتين تود أن تبقى عليهما ، هما بعينيهما الدورية والفريجية ، اللتان ذكرتهما منذ قليل •

- واذن ، فلن يكون علينا الا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلات ذوات أوتار متعددة ، وتؤدي كل الأنغام •

- هذا واضح :

- ولن نكون بحاجة الى صناع العود المثلث الأركان ، أو الى سلاله المعقدة ، أو الى فن أولئك الذين يصنعون غيره من الآلات المتعددة الأوتار والمعقدة التركيب ؟

- كلا بالتأكيد •

- وهل نفتح أبواب مدينتنا لصناع المزامير وعازفيها ؟ اليس المزمارة هو الآلة التي تعزف أكبر قدر ممكن من الأنغام ، بل ان الآلات التي تؤدي كل الأنغام ليست في ذاتها الا تقليداً للمزمارة ؟

- هذا واضح •

- واذن فلن نستعمل في مدينتنا سوى العود والقيثارة ، ولن نتوك للرعاة سوى مزمارة ريفي بسيط •

- تلك بلا شك نتيجة تلزم عما قلناه من قبل •

- وعلى ذلك ، فليست هناك من غرابة في ايثارنا أبولو وآلاته على مارسيا وآلاته •

- كلا ، ليس ذلك بغريب على الاطلاق •

- فهتفت : عجباً ! اننا بذلك نكون قد طهرنا مدينتنا من الترف الذي قلنا من قبل انه تفشى فيها •

- أجل ، وفعلنا ذلك بحكمة •

- حسن ، فلنتم عملية التطهير : قبعد الأنغام ، يتبقى أمامنا

٤٠٠ الايقاع • وعلينا أن نخضعه بدوره لنفس المبادئ ، إذ ليس لنا أن نلجأ الى ايقاعات متباينة أو أوزان من كل نوع ، وإنما ينبغي أن تكون ايقاعاتنا ملائمة لحياة الاعتدال والشجاعة • فإذا ما امتدنا إليها ، كان علينا أن نجعل الأنغام والأوزان ملائمة للكلمات التي تعبر عن هذا النوع من الحياة ، لا أن نجعل الكلمات ملائمة لأي نوع من الأنغام والأوزان •

أما الايقاعات التي تتوافر فيها تلك الشروط ، فعليك أنت بيانها ، كما فعلت في الأنغام •

– الحق أننى لا أدري ماذا أقول • وكل ما أعلمه هو أن للايقاع أنواعا ثلاثة ، منها تشتق الأوزان المختلفة ، مثلما أن للأنغام أنواعا أربعة تشتق منها كل الالحان ، أما الصفات التي يمثلها كل ايقاع ، ونوع الحياة التي يعبر عنها ، فهذا ما لا علم لى به •

– إذن ، فلنسترشد برأى دامون في هذا الباب ، فهو الذى سينبئنا أى الأوزان يعبر عن الوضاعة ، أو العنف أو الجنون وغيرها من النقائص ، وأيهما يعبر عن تضادهما من الشاعر • وأذكر أننى سمعته يتحدث ذات مرة حديثا لم أفهمه جيدا ، عن ايقاع كريتي مركب ، أو ايقاع للبطولة ، وأنه كان يرتبها على نحو لا أتبينه تماما ، بحيث يسوى بين مرتفعات الايقاعات ومنخفضاتها ، ويختمها خاتمة قد تكون طويلة أو قصيرة (١) • كذلك أظن أنه تكلم عن وزن ثنائى Iambic (٢) ووزن ثنائى من نوع آخر Trochaie (٣) وجعل لهما أزمنة طويلة وقصيرة • وأذكر أنه كان في بعض هذه الأوزان ينتقد أو يمتدح حركة الوزن أيضا ، لا الايقاع ذاته فحسب ، وربما كان كلامه عن صفة مشتركة بينهما • فلسست أعلم ماذا كان يعنى بالضبط (٤) ، بل أتت علينا أن نترك الكلام في هذا الموضوع ، كما قلت لك ، الى دامون ، إذ أن هذه مسألة تحتاج الى مجهود كبير ، أليس كذلك ؟

– بكل تأكيد •

– ولكن ها هي ذى نقطة لن يصعب علينا معالجتها ، ألا وهي أن الرشاقة أو انعدامها يتوقفان على جمال الايقاع أو قبحه •

(١) دقة طويلة ودقتان قصيرتان •

(٢) دقة طويلة ودقة قصيرة •

(٣) دقة طويلة ودقة قصيرة •

(٤) كان هذا الموضوع غامضا في ذهن أفلاطون ، وقد أدى ذلك الى غموض مقابل

في اذهان الشراح ، ولم يصلوا الى رأي حول ما يعنيه أفلاطون من هذه السطور •

— بلا شك .

— غير أن الايقاع الجميل أو القبيح والردىء يتمشيان دائماً مع الأسلوب الجيد أو الرديء ، وكذلك يتمشى الانسجام والنشاز مع الأسلوب عادة ، إذ أن المبدأ الذى اتبعناه هو أن يخضع اللحن والايقاع للكلام ، لا الكلام لهما .

— حقا ، لابد أن يخضعا للكلام .

— ولكن ألا يتوقف الكلام والأسلوب على طبيعة النفس ؟

— من غير شك .

— وكل ما ذكرناه من قبل يتوقف على الأسلوب ؟

— أجل .

— واذن فجمال الأسلوب والانسجام ، والرشاقة ، والايقاع الجيد ، كل ذلك يتوقف على بساطة النفس ، أعنى البساطة الحقة ، التى تتصف بها روح تجمع بين الخير والجمال ، لا تلك البساطة التى لا تعبر إلا عن البلبه ، على الرغم مما قد يخفيه الناس عليها من أسماء رنانة .

— هذا عين الصواب .

— وهلا يتعين على فتياننا أن يقتدوا بهذه الصفات ، ان شاءوا أن يؤدوا رسالتهم على أكمل وجه ؟

— أجل ، ينبغى عليهم ذلك . ٤٠١

— ولا شك أن تلك الصفات تتبدى فى فن التصوير وكل فن إبداعى آخر — كالنسيج والتطريز ، والعمارة ، وكل أنواع الصناعات — كذلك تتبدى فى طبيعة مختلف الحيوانات والنباتات ، فكلها تتصف اما بالانسجام واما بالنشاز والتشويه . ولا شك أن الافتقار الى الرشاقة والى الايقاع والانسجام ، يقترن بانحطاط التعبير والتفكير وسوء الطبع ، أما الصفات المقابلة ، فتتمشى مع الطبايع المضادة ، أى الحكمة والفضيلة .

— هذا عين الصواب .

— واذن فلن يتعين علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم ، ونحملهم على التعبير فى اشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها ، والا منعناهم عن ممارسة عملهم فى مدينتنا منعاً باتاً — وانما الواجب أن نراقب أيضاً بقية الفنانين ، ونحرم عليهم محاكاة الرذيلة والتهور والوضاعة والخشونة .

سواء في تصوير الكائنات الحية ، وفي العمارة ، وفي كل ضروب الصور ،
والا منعناهم من العمل في مدينتنا ان لم يطيعوا أوامرنا ، أو ليس علينا
أن نخشى من أن يشب حراسنا بين صور الرذيلة ، وكأنهم يشربون في
مرعى فاسد يتناولون فيه كل يوم ، بمقادير بسيطة ، ولكنها منتظمة ،
سموم حشائش كثيرة سامة ، فتمتلىء نفوسهم تدريجيا ، دون أن يشعروا ،
بقدر كبير من الفساد . أولا يجب ، على العكس من ذلك ، أن نسعى الى
المقننين الذين تهديهم غريزتهم الى الاقتداء بكل ما هو جميل متناسق ،
كيما يجنى الناشئون ، الذين يقيمون في بيئة صالحة ، الخير من كل
ما يحيط بهم ، ويتأثروا بكل الأعمال الطيبة التي تتبدى لأعينهم وأذانهم
وكانها نسيم يجلب معه العافية من مناطق صحية ، ويوجههم منذ نعومة
أظفارهم ، دون وعى منهم ، نحو حب الجمال ومحاكاته والسعى الى
الانسجام الكامل معه ؟

— لست أرى منهاجاً للتنشئة خيراً من هذا .

قاستطردت قائلاً : ومن هنا كانت الأهمية القصوى للموسيقى في
التعليم . ذلك لأن الايقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس
والتأثير فيها بعمق ، وهما يزينان النفس بما فيهما من جمال ، وذلك اذا
ما تم تعليمهما كما ينبغي ، على حين أنهما يقبحانها اذا أسىء تعليمهما .
وفضلاً عن ذلك فالتعليم الموسيقي اذا ما أحسن أدائه ، يتيح للنفس أن
تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة ، فيتأثر
بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ، ويتقبلها في نفسه
مسروراً ، فيجعل منها غذاءه ، ويغدو رجلاً خيراً ، ويحمل من جهة أخرى
على الرذائل ، ويمقتها منذ نشأته ، قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله .
وعندما يكتمل لديه العقل ، يدركها ويتعرف عليها كأنها قريبة منه
مألوفة لديه ، إذ أن ما تعلمه من الموسيقى ييسر له التعرف عليها .

فقال : اننى أوافق على أن هذه هي المزايا التي تعود على المرء من
تعلم الموسيقى .

فاستطردت قائلاً : وانت تعلم أننا عندما نتعلم القراءة ، لا نعتقد
أننا قد أصبحنا نجيدها الا عندما نتعلم تمييز الحروف ، على قلتها ، في
جميع تركيباتها ، ولا نتجاهل أى حرف منها بحجة أنه قليل الأهمية ،
مهما كان من تفاهة اللفظ الذي يوجد فيه ، وانما نتعلم تمييز الحروف
أيما كانت ، إذ أن هذه في نظرنا هي الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا
الى اجادة القراءة .

— هذا صحيح •

— فاذا ما تبدت صور الحروف على صفحة الماء أو في مرآة ، فلن نعرفها الا اذا كنا قد عرفنا الحروف ذاتها • ما دامت الخبرة والدراسة اللازمة واحدة في الحالتين •

— هذا عين الصواب •

— واذن ، فبالمثل لن تغدو موسيقيين ، لا نحن ولا الحراس الذين نعمل على تنشئتهم ، قبل أن نعرف صور (خصائص) (١) الاعتدال والشجاعة والكرم وسمو النفس وما اقترن بها من الفضائل ، وكذلك صور (خصائص) ما يقابلها من الرذائل ، في جميع تركيباتها ، بحيث نستطيع أن نستدل على وجودها حيثما تكون ، دون أن يفوتنا أى منها ، مهما كان المكان الذى تشغله عظيما أو صغيرا ، إذ أن الخبرة والدراسة اللازمة في الحالتين واحدة •

— من الضروري أن يكون الأمر كذلك •

— وعلى ذلك ، فإن وجد شخص يجمع بين كرم الخصال في نفسه ، وبين ملامح في مظهره تتفق وتنسجم مع هذه الخصال ، وتحمل نفس الطابع ، الا يكون أجمل ما يمكن أن تقع عليه الأنظار ؟

— بالطبع •

— ولكن الأجمل هو كذلك الأحب الى القلوب ؟

— بلا جدال •

— واذن فإن من تعلم الموسيقى سيحب أولئك الذين تحقق لهم هذا الانسجام على خير نحو ممكن ، ولكنه لن يحب أبدا من كان يفتقر اليه •

— كلا ، على الأقل ان كان العيب في نفوسهم ، أما ان كان العيب جسيما فحسب ، فلن ينقطع حبه لهم •

— لقد فهمت ما تعنيه ، فقد قلت هذا لأنك تحب أو أحببت شخصا معيننا كذلك الذى تتحدث عنه ، ولست الومك على هذا • ولكن خبرنى هل يتفق الافراط في اللذة مع الاعتدال ؟

(١) على الرغم من أن افلاطون قد استخدم هنا نفس اللفظ الدال على المثل (elide) فان المقصود هو الخصائص النوعية لهذه الخصال ، لا المثل الافلاطونية التى لم يتحدث عنها بالتفصيل الا في الكتاب السابع •

- كيف يكون ذلك وهو يؤذى النفس بأكثر ما يؤذيها الألم ؟
- وهل هو يتفق مع الفضيلة عامة ؟
- كلا .
- واذن فهو أكثر اتفاقا مع العنف والتهور ؟
- أكثر مما يتفق مع أى شىء آخر .
- ولكن أفى وسعك أن تنبئنى بلذة أعظم وأقوى من لذة الحب ؟
- كلا ليس هناك ما هو أقوى منه .
- وعلى العكس من ذلك ، نجد الحب المعتدل حبا حكيما يتفق مع النظام والجمال ؟
- يقينا .
- واذن فمن الواجب أن يحصن الحب من الجنون أو التهور المفرط .
- أجل .
- أى أن من الواجب ألا ندفعهما يفسدان لذة الحب ، أو يكون لهما أى محل فى علاقات المحب ومحبوبة .
- كلا يا سقراط ، فمن الواجب إبعادها عنه تماما .
- واذن فالنتيجة فى نظرى واضحة : فعليك أن تفرض فى الدولة التى نبنيها قاعدة هى أن على المحب أن يقبل محبوبة ويقترب منه ويمسه وكأنه ولده ، مستهدفا غرضا شريفا ، وذلك إذا أمكنه اكتساب قلبه .
- ومن الواجب على وجه العموم ألا يكون فى علاقته مع ذلك الذى يعنى به مايدع مجالا للشك فى أنها قد تتطرف وتتجاوز هذا الحد ، حتى لا يرمى بسوء التربية وفساد الذوق .
- أنك لعلى حق فى هذا .
- أولا ترى الآن أن مناقشتنا حول الموسيقى قد بلغت غايتها ؟
- لقد انتهت - على الأقل - حيثما كان ينبغى لها الإنتهاء ، إذ أن الموسيقى لا بد أن تؤدى فى النهاية الى حب الجمال .
- ذلك هو أيضا رأىي .
- وبعد الموسيقى ، علينا أن نربى النشء تربية
- رياضية .

— بلا شك .

— واذن فلا بد من ممارسته الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة وفيما يلي ذلك من مراحل العمر . وهاك المنهج الذى يتعين علينا ، فى رأى ، أن نتبعه ، فلتختبره معى . ففى اعتقادى أن الجسم ، مهما قوى بنيانه ، لا يستطيع أن يجعل النفس خيرة ، أما النفس الخيرة فتستطيع ، بقواها الكامنة ، أن تضى على الجسم كل ما فيها من كمال . فما قولك فى هذا ؟

— ان رأى مطابق لرأيك .

— فاذا ما عهدنا الى النفس ، بعد أن نعنى بها العناية اللازمة ، بمهمة وضع قواعد التربية البدنية ، مقتصرين على تحديد المبادئ العامة ، دون أن نوغل فى تفاصيل طويلة ، ألا نكون قد أحسننا صنعا ؟

— بالتأكيد .

— ولقد سبق لنا أن حظرنا على الحراس شرب الخمر حتى الثمالة : فالحارس هو أبعد الناس عن أن يشرب حتى ينتشى ولا يعود يعلم أين هو .

— لا شك أنه من المضحك أن يكون الحارس فى حاجة الى من يحرسه !

— فلننتقل الى الغذاء . ان حراسنا رياضيين مكلفون بالقيام بأهم أنواع المصارعة على الاطلاق ، اليس هذا رأىك ؟

— بلى .

٤٠٤ — فهل يلائم النظام الحالى للرياضيين حراسنا هؤلاء ؟

— ربما .

— ولكنه نظام خمول له خطره على الصحة . أولا تراهم يقضون حياتهم فى النوم ، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم ، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدّها فتكا ؟

— أجل ، هذا ما لاحظته .

— فلا بد إذن من نظام ادق لرياضيين المحاربين ، الذين ينبغى أن تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرفف وبصره الحاد ، بحيث لا تتأثر

صحتهم بالتقلبات ، مهما تغير مشربهم وماكلهم ، وسواء تعرضوا للشمس
المحرقة أم للبود القارس .

– انى لأوافقك على هذا الرأى .

– واذن ، الا ترى ان خير أنواع الرياضة قريب الشبه بالموسيقى
التي كنا نتحدث عنها منذ قليل ؟

– ماذا تعنى ؟

– أعنى أننا نؤثر الرياضة البدنية البسيطة المعتدلة ، التي يقصد
منها الاعداد للحرب قبل كل شيء .

– ولكن كيف يتحقق ذلك ؟

– ان هوميروس خير من يرشدنا فى هذا الصدد . فأنت تعلم انه
حين تكلم عن غذاء أبطاله فى ميدان القتال ، لم يجعلهم يتناولون سمكا ،
مع قربهم من شاطئ البحر فى الهاسبونت ، ولا لحما مسلوقا ، وانما
لحما مشويا فحسب ، وهو أسهل أنواع اللحوم اعدادا بالنسبة الى
المحاربين : ان اقتصر المرء على استخدام النار اهن بكثير من حمل
الأدوات المختلفة معه حيثما ينتقل .

– أجل ، بالتأكيد .

– أما التوابل ، فأعتقد ان هوميروس لم يأت على ذكرها مطلقا ،
ولكن الا تعتقد ان بقية الرياضيين يدركون ان عليهم ، من أجل الابقاء
على بنيتهم ، الامتناع عن كل هذه التوافه ؟

– انهم ليدركون ذلك ويمتنعون عنها .

– وأما عن طريقة أهل سيراكوزة فى المأكول ، وتلك الأطعمة المعقدة
المنوعة التي عرف بها أهل صقلية ، فلست اظنك تقبلها ، ان كنت تتفق
معى على ما قلناه من قبل (١) .

– كلا .

– الا ترى معى انه ليس من الخير ان يعشق المرء فتاة من كورينثه ،
ان كان يود المحافظة على بنيته وقوته .

(١) كان أهل سيراكوزة مترفين الى حد اذهل افلاطون عندما زار صقلية فى رحلته
الاولى الى بلاط ديون الاول (حوالى عام ٣٨٧ ق.م) .

ـ بلى ، أوافقك على ذلك .

ـ ولا أن يستسلم للذات التى تشتت بها الحلوى الاثينية .

ـ كلا ، مطلقا .

ـ واذن فمن الممكن أن نشبه هذا الغذاء المقيد ، وهذا النظام فى الطعام عموما ، باللحن والانشودة التى تتبدى فيها كل الأنغام وكل الايقاعات . أولا ترى هذا التشبيه صحيحا ؟

ـ بلى ، بكل تأكيد .

ـ ففى الموسيقى يؤدى التنوع الى الفساد ، وفى الجسم رأيناه يؤدى الى المرض ، أما البساطة فهى على عكس ذلك ، تؤدى فى الموسيقى الى غرس فضيلة الاعتدال فى النفس ، كما تؤدى بساطة الرياضة الى بقاء الجسم صحيحا . اليس كذلك ؟

ـ هذا هو الصواب .

ـ ولكن اذا ما ساد الفساد وتفشى المرض فى دولة ما ، الا يؤدى ذلك الى تشييد محاكم متعددة ، وهلا يزدهر القضاء والطب حين يبدى الاحرار ذاتهم اهتماما بهما وتحمسا لهما ؟

ـ بالتأكيد .

ـ فهل تستطيع أن تجد دليلا أقوى على فساد التربية العامة وانحطاطها من احتياج ذوى الثقافة الرفيعة ، لا العامة والصناع وحدهم ، الى الاطباء والقضاة المهرة ؟ ألا تظن أنه من المخجل ، ومما ينم عن عيب أساسى فى التربية ، أن يلجأ المرء الى عدالة يستعيرها من الغير ، وأن ينصب من غيره أوصياء عليه وقضاة لحقوقه ، ما دامت تعوزه العدالة الشخصية ؟

ـ الحق ان هذه أكثر الأمور مدعاة للخزى والخجل .

ـ ألا ترى أنه مما يدعو الى مزيد من الخزى الا يقنع المرء بقضاء معظم حياته فى المحاكم ، يرمى شئون قضائيه ويدافع عنها ، بل يبلغ به سوء الادراك حدا يجعله يباهى بخروجه على القانون ، ويفخر بقدرته على التلون بشتى الطرق ، وعلى التهرب بمختلف الوسائل ، والتلوى كالغصن اللين من أجل تجنب العقاب ، كل ذلك لأغراض تافهة حقيرة ، ان أن شخصا كهذا لا يدرك الى أى حد يكون من الأجمل والانفع له ، لو نظم حياته بحيث لا يشعر أبدا بالحاجة الى قاض خمول ؟

– بلى ، ان فى هذا بالفعل لمزيد من العار .

– ومن الناحية الأخرى ، ألا ترى أن من المخجل أن يهرع المرء الى طبيب ، لا من أجل جرح أو علة فصلية ، وانما لان حياة الخمول والترف ، وهى الحياة التى بينا عيوبها ، جعلته يمتلىء كالأسفنج بالعلل والغازات ، بحيث يضطر أبناء اسقليبيوس Asclepios (١) المهرة الى اختراع أسماء عجيبة للأمراض ، كالانتفاخ والرشح – ألا ترى أن هذا شيء مخجل بحق ؟

– بلى ، فهذه حقيقة أسماء أمراض جديدة غريبة .

– اعتقد أن هذه الأسماء لم تكن توجد فى أيام أسقليبيوس ، واليك تعليل اعتقادى هذا : فعندما جرح أوريفيلوس أمام طروادة ، سقته امرأة ٤٠٦ نبيذا من برامنوس Pramnos عليه كمية من مسحوق الجبن والدقيق ، وبدأ أن هذا الدواء يؤدى الى التهاب حاد ، ولكن أبناء اسقليبيوس لم يكن لهم مأخذ عليه ، ولم يجدوا ما يعيبونه على دواء باتروكلس . الذى كان يعالج هذا المرض (٢) .

– الحق أن هذا كان دواء عجيبا بالنسبة الى رجل فى هذه الحالة .

– كلا ، اذا علمت أن العلاج الحالى الذى يتتبع المرض خطوة فخطوة ، لم يكن يستعمله تلاميذ أسقليبيوس قبل عصر هيروديكوس قط . أما هيروديكوس فكان معلما للألعاب الرياضية ، ولما اشتدت عليه العلل ، اخترع مزيجا من الألعاب الرياضية والطب لم يكن له من نفع سوى أنه جلب العذاب لمخترعه أولا ، ثم للكثيرين غيره من بعده .

– وكيف حدث ذلك ؟

– لقد أدى به ذلك العلاج الى الموت البطيء . فقد كان داؤه عضالا ، ولم يكن ثمة جدوى من تتبعه خطوة فخطوة ، اذ كان شفاؤه مستحيلا . ومع ذلك فقد انصرف عن كل أعبائه الأخرى من أجل العناية بصحته ، وهكذا ظل طوال حياته نهبا للقلق خشية أن يحيد عن النظام الدقيق الذى وضعه لنفسه . واذا كان قد تمكن ، بقوة العلم ، من أن يصل الى الشيخوخة ، فإنه قد ظل يحمل عبء حياة أفضل منها الموت .

(١) كان اسقليبيوس (اسقولاپ) إلها للطب ، وهو من أبناء أبولو . وقد أطلق على الأطباء فيما بعد اسم أبناء اسقليبيوس .

(٢) هناك خلط فى رواية أفلاطون لهذه القصة ، اذ أن ما ورد فى « الألياذة » مخالف لذلك .

— يالها من مكافاة عجيبة على فنه !

— لقد كان يستحق مثل هذه المكافاة ، إذ أنه لم يدرك أن اسقليبيوس ، إذا لم يكن قد أرشد خلفاءه الى تلك الطريقة في العلاج ، فلم يكن ذلك منه عن جهل أو قلة دراية ، وانما لأنه كان يعلم أن لكل امرئ ، في أية دولة يحسن قادتها حكمها ، مهمته المحددة التي يتعين عليه القيام بها ، وأنه ليس لأي فرد من الفراغ ما يمكنه من أن يقضى حياته مريضاً يرعاه الأطباء . ونحن نرى الآن أن هذا يصدق على الصناع ، ولكن من الغريب أننا لا نرى كيف يصدق أيضا على الأغنياء الذين نفترض أنهم سعداء .

— ماذا تعنى ؟

فقلت : عندما يمرض نجسار ، فإنه يطلب الى الطبيب دواء يؤدي به الى القيء أو الى تفريغ ما به من ألم ، أو نوعا من الكى أو الجراحة التي تخلصه منه . أما إذا فرض عليه نظام صحى طويل الأمد ، وأرغم على ارتداء الاغطية الصوفية على رأسه ، وما شابه ذلك ، فسيقول حتما أنه ليس لديه من الوقت ما يسمح له بأن يكون مريضاً ، وأنه لا يرى أى جدوى فى حياة لا يتفرغ فيها الا لمرضه ، ويتجاهل خلالها العمل الذى يتعين عليه أدائه ، وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب ، ويعود الى حياته المعتادة ، فيستعيد ما فقدته من صحته ، ويحيا لعمله ولهنته . أما إذا لم يكن له من متانة البنيان ما يعينه على المقاومة ، فسيخلصه الموت من جميع متاعبه .

— ذلك حقا هو الدواء الملائم لمن كان من هذه الطبقة .

٤٠٧ فسألت : ولم ؟ أليس ذلك راجعا الى أن لديه مهنة يتعين عليه ممارستها إذا أراد أن يعيش ؟

— هذا واضح .

— أما الغنى ، ففي وسعنا أن نقول عنه أنه لا يجد عملا يعجز عن الحياة لو انصرف عنه .

— أجل ، يمكننا أن نقول ذلك بالتأكيد .

— ألم تستمع الى قول « فوكوليدس » :

« على المرء أن يمارس الفضيلة بعد أن يجد ما يصون ريقه » ؟

— فى رأى ان هذا واجب حتى قبل أن يجد ما يصون به هذا
الرمق .

— واذن فنحن لن نعارض فوكوليدس فى هذا القول ، ولكن علينا
ان نبحث ان كانت ممارسة الفضيلة هى العمل الذى يتعين على الغنى أن
يقوم به ، بحيث أن حياته لا تكون لها جدوى بدونها ، أم أن جنون العناية
بالأمراض ، الذى يعوق النجار وكل صانع غيره من التفرغ لصناعته ،
يعوق الغنى بدوره عن اتباع تعاليم فوكوليدس .

— أجل ، وانى لأذهب الى القول بأنه ما من شيء يعوقه سوى تلك
العناية المفرطة بجسمه ، وهى العناية التى تتجاوز نطاق التمرينات
اللازمة لصحة البدن ، إذ أنها تؤدي الى عجزه فى ادارة شئون بيته ،
وفى الحملات الحربية وفى أى منصب يتولاه .

— غير أن ضررها الأكبر هو اعاقبتها لكل دراسة وتفكير وتأمل
باطن ، إذ يظل المرء على الدوام فى خشية من أوجاع الرأس والامه ،
ويتهم حياة الفكر بأنها هى السبب . ومن هنا كانت هذه الحياة ، فى
جميع مظاهرها ، عقبة كأداء فى وجه ممارسة الفضيلة وإظهارها ، إذ أنها
تؤدي الى اعتقاد المرء دائما بأنه سقيم فلا تنقطع شكواه من صحته .

فقال : هذا أمر لا مفر منه .

— وعلى ذلك ففى وسعنا أن نؤكد أن علم اسقليبيوس بهذه الحقيقة
هو الذى أدى به الى أن يقتصر على الاهتمام بأولئك الذين يتمتعون بصحة
جيدة ، بفضل متانة بنيانهم واتباعهم نظاماً سليماً فى الحياة ، فلا يصابون
الا بأمراض عارضة . فعلاجه كان يتجه الى هؤلاء وحدهم ، ومن هنا
كان يعالجهم بعقاقير وجراحات ، دون أن يغير نظامهم الصحى المعتاد ،
كيلا ينقص من فعاليتهم بوصفهم مواطنين فى الدولة . أما أولئك الذين
قضت طبيعتهم الكامنة أن تتحكم فيهم العلل ، فلم يشأ أن يطيل حياتهم
التعسة عن طريق اتباعهم لنظام بطيء من التغذية والتصرف ، أو أن
يدعمهم ينجبون نسلاً له مثل تركيبهم . ذلك لأنه كأن يعتقد أن من العبث
علاج انسان لا يمكنه أن يحيا تلك الحياة التى حددتها الطبيعة ، لان هذا
ليس من صالحه ولا من صالح الدولة فى شيء .

— انك لتجعل من اسقليبيوس سياسياً .

— لا شك فى أنه كان كذلك ، ولو أقيمت نظرة على أبنائه لوجدتهم
٤٠٨ فى الوقت نفسه الذى كانوا يقاتلون فيه أمام طروادة ، يمارسون الطب

على نحو ما قلت • الا تذكر ، عندما أصيب منيلاوس بسهم من بندراوس،
انهم :

« امتصوا الدماء من الجرح ، وصبوا عليه أدوية مخففة » - (١) •

وذلك دون أن يصفوا له ، ولا لأوريفيليوس ، ما ينبغي عليهما تناوله
أو تعاطيه فيما بعد ، إذ كانوا واثقين من أن الدواء البسيط يكفي لشفاء
المحاربين الذين كانوا قبل أن يجرحوا أصحاء يحيون حياة سليمة ، حتى
لو تعاطوا في تلك اللحظة الشراب الذي تحدثنا عنه • أما من كان بطبيعته
عليلا سقيما ، فإن اطالة حياته ، في رأيهم ، لاتفيد غيره ، وفن الطب لم
يخلق لامثاله ، فليس من الواجب رعايته وعلاجه ، حتى لو كان يفوق
ميداس ثراء •

- الواقع أن تصويرك لأبناء أسقليبيوس يجعلهم حكماء الى أبعد
حد •

- وهذه هي النظرة الواجبة اليهم • ومع ذلك ، فإن شعراء
التراجيديا ، ومعهم بندار ، لا يوافقوننى على هذا الرأي • فهم يذكرون
أن أسقليبيوس كان من أبناء أبولو ، وأنه عمل على علاج ثرى يعانى
سسكرات الموت طمعا في بعض الذهب ، ولهذا السبب فقد نزلت به
الصاعقة • أما نحن فنأبى - نظرا الى ما أوردناه من الأسباب - أن
نصدقهم في هذين الزعمين ، فلو كان حقا من أبناء الآلهة لما طمع في
كسب شحيح • ولو كان قد طمع في ذلك الكسب بحق ، لما كان من
أبناء الآلهة •

فقال : هذا عين الصواب • ولكن خبرنى عن رأيك فيما سأقول
يا سقراط : ألسنا بحاجة الى أطباء مهرة في مدينتنا ؟ فإن كانت لنا
حاجة اليهم ، فلتعلم أن امهر الاطباء هم أكثرهم خبرة في علاج الاصحاء
والمرضى على السواء ، كما أن أعدل القضاة هم أولئك الذين مارسوا
القضاء فى حالات متنوعة متعددة •

- انى لاتفق معك فى أننا بحاجة الى أطباء مهرة وقضاة عادلين ،
ولكن اتعلم من هم الذين ينطبق عليهم ، فى رأى ، هذا الوصف ؟
- سأعلم ذلك أن أنبأتنى به •

- سأحاول • ولكنك جمعت فى سؤال واحد بين شيئين متباينين •

— كيف ؟

— لنتكلم أولا عن الاطباء . ان امهرهم هم اولئك الذين يبدأون فئهم من وقت مبكر ، ويجمعون الى درايتهم بفئهم ، اكبر قدر من الخبرة بالعلل الجسمية ، والذين يمرون هم انفسهم بكل الامراض لان بنيانهم ضعيف . ذلك لانهم ، فى رأى ، لا يشفون اجسام المرضى باجسامهم هم ، والا لكان من المحرم عليهم ان تعتل صحتهم أو ان يمرضوا . وانما هم يعالجون الجسم بالنفس ، والنفس لا يمكنها علاج اية علة ان لم تكن هى ذاتها قد عانت هذه العلة .

— هذا صحيح .

— اما القاضى ، أيها الصديق ، فانما يعالج النفس بالنفس . ومن هنا لم يكن من الخير أن تخالط نفسه منذ حدثتها نفوس الاشرار ، ولا أن تمر هى ذاتها بتجربة كل الشرور والآثام حتى تستطيع أن تتصور آثام الغير على نحو صحيح ، مثلما يشخص الطبيب الامراض بناء على تجربته الخاصة . وانما لا بد أن تكون قد شئبت منذ حدثتها على البراءة والبعد عن كل رذيلة ، ان شئنا أن يكون حكمها على ما هو عادل صحيحا ، بفضل تجاربها النزيهة الخاصة . ومن هنا كان طيبو القلب ساذجين فى حدثتهم ، يسهل انخداعهم بحيل الخبثاء ، فهم لا يجدون فى انفسهم نظائر لعقلية الاشرار المعوجين .

— أجل ، ان فى هذا نقصا كبيرا .

— وعلى ذلك ، لا يمكن أن يكون القاضى الصالح شابا ، وانما ينبغى أن يكون شيخا ، عرف كنه الظلم خلال تجاربه الطويلة ، على الا يكون قد عرفه عن طريق ممارسته للرذيلة فى نفسه ، وانما ينبغى أن يكون قد عرفها ، بخبرته الطويلة ، من حيث هى رذيلة غريبة عنه ، توجد فى نفوس الآخرين ، وأن يدرك ماتنطوى عليه من شر عن طريق الدراسة لا الممارسة .

— لا شك أن قاضيا كهذا هو القاضى الأمثل حقا .

— وهو أيضا القاضى الخير الذى كنت تتحدث عنه ، لأن من طويت نفسه على الخير كان خيرا ، أما ذلك الرجل الماكر الذى يسارع ذهنه الى الشك فى الشر دائما ، والذى يبدو ، من بعد ما اقتطفه هو ذاته من مظالم لا حصر لها ، بارعا ذكيا عندما يتعامل مع أشباهه ، مثل هذا الرجل انما يثبت مهارة وفطنة لأن ضميره يعكس صورة ضمائر الاشرار ،

أما إذا تعامل مع أناس خيرين تقدم بهم العمر (١) ، فعندئذ يتبدى غباؤه حين ينظر اليهم نظرة ملؤها الريبة ، وحين يجهل معنى استقامتهم ، لأنه لا يجد لها في نفسه أى نظير . وإذا كان يبدو لنفسه وللآخرين أقرب الى الفطنة منه الى الجهالة ، فما ذلك الا لأن روابطه بالاشرار أوثق من روابطه بالأخيار .

— هذا عين الصواب .

— واذن ، فليس هذا الرجل هو القاضى الذى نبحث عنه ، القاضى الخير الحكيم ، بل أن النوع الآخر هو الذى نريده . ذلك لأن الرذيلة لا يمكن أن تعرف نفسها ، وتعرف الفضيلة معها ، أما الفضيلة فإنها تصل على مر الزمان ، بمعونة التعليم الذى يصقل النفس ، الى معرفة ذاتها ومعرفة الرذيلة . وعلى ذلك فأنى أرى أن الفاضل ، لا الشرير ، هو الأجدر بأن يكون قاضيا حكيما .

— ذلك رأى أيضا .

— وعلى ذلك ، فسوف نقيم الطب والقضاء في دولتنا على نحو ما ذكرت ، حتى يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوى الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة ، أما من عداهم ، فسنُدع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون ، وسيقضى المواطنون أنفسهم على أولئك الذين أعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم .

— الحق أن ذلك خير ما نفعله من أجل أولئك التعمساء ومن أجل الدولة .

— أما عن الشباب ، فمن الواضح أنهم سيحرصون على ألا يقفوا في موقف من يحتاج الى قضاة ، ان كانوا قد نشأوا على تلك الموسيقى المعتدلة التى تعودهم ، كما قلنا ، على الاعتدال وضبط النفس .

— بلا شك .

— ألا يتوصل الشاب الذى درس الموسيقى ، ومارس الرياضة البدنية ، إذا ما اتبع نفس المبادئ ، الى الاستغناء عن الطب إذا شاء ، الا فى الاحوال الضرورية ؟

— اعتقد ذلك .

(١) الأرجح ان أفلاطون يشير هنا ، بطريق غير مباشر ، الى سقراط وموقف قضائه منه .

ـ وهكذ فانه ، فى كل ما يمارسه ويؤديه من أعمال ، يحرص على أن ينمى قواه الأخلاقية ، أكثر من تنميته لقواه الجسمية ، وهو لا يحاكى الرياضيين الذين لا يستهدفون الا اكتساب القوة الجسمية فى أعمالهم ونظام حياتهم •

ـ بالضبط •

ـ فهل تعتقد يا جلوكون أن التربية التى تقوم على الموسيقى والرياضة البدنية هدفها ، كما شاع الاعتقاد ، تنمية الجسم بالثانية وتهذيب النفس بالأولى ؟

ـ فإى هدف آخر تظنها تسعى اليه ؟

من الجائز جدا أن يكون هدف الاثنتين معا هو النفس •

ـ وكيف يتأتى ذلك ؟

ـ ألم تلاحظ طبيعة أولئك الذين يكرسون أنفسهم للرياضة البدنية دون العناية بالموسيقى ، وأولئك الذين يفعلون عكس ذلك ؟

ـ ما الذى تعنيه ؟

ـ أعنى قسوة الأولين وغلظتهم وخشونتهم ، وطراوة الآخرين ورخاوتهم •

ـ أجل ، لقد لاحظت أن أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها ، يكتسبون منها قسوة مفرطة ، وأن أولئك الذين لا يعنون الا بالموسيقى وحدها تكون فيهم نعومة غير مستحبة •

ـ ومع ذلك فان تلك القسوة انما تنشأ عن العنصر الغضبى فى طبيعتنا ، وهو العنصر الذى يمكن تحويله ، ان أحسن قياده ، الى شجاعة ، على حين أنه يؤدى ، لو بلغ حد الافراط ، الى خشونة فظة لا تعالج •

ـ هذا ما اعتقده •

ـ أما النعومة فتأتى من الاستعداد الفلسفى الذى يزداد طراوة لو أُرخى له العنان ، على حين أنه يظل رقيقاً منظماً لو أحسن قياده

ـ بالضبط •

ـ على أننا قد سلمنا بأن هذين الحافزين الطبيعيين يجتمعان فى شبابنا المحارب •

- أجل ، لقد سلمنا بذلك •
- فلا بد اذن من التوفيق بينهما •
- بلا شك •
- ٤١١ — وانسجامهما يؤدي الى أن تصير النفس معقولة وشجاعة في نفس الآن •

- بالتاكيد •
- أما تنافرهما فيجعلها تجمع بين الجبن والقسوة •
- أجل بالتاكيد •

— فاذا ما استسلم المرء للموسيقى وتركها تسحره بأنغام الناي حتى تمتلئ نفسه ، عن طريق أذنيه ، بفيض من الأنغام الرقيقة الناعمة الباكية التي تحدثنا عنها من قبل ، واذا ما قضى حياته بأسرها يردد النغم ويتذوق جماله ، فانه يهدىء بذلك ، أولا ، العنصر الغضبي في نفسه ، كما تصهر النار الحديد ، وتخلصه من الصلابة التي كانت تسلبه كل نفع له من قبل ، غير أنه اذا داوم على التفرغ للموسيقى ولنشوتها ، فلن يطول الزمن بشجاعته حتى تتحلل وتذوب ، الى أن تتبدد بأسرها ، وتفقد نفسه كل عزيمة ، ولا يعود ، كما قال هوميروس سوى « محارب بلا حول ولا قوة » (١) •

- هذا بالضبط ما يحدث •

— فاذا ما كانت الطبيعة قد وهبته ، منذ ميلاده ، نفسا رقيقة ، فسوف يطرأ عليه هذا التغيير بسهولة • أما اذا كانت نفسه قد فطرت على الشجاعة ، فسرعان ما يثور قلبه ويفور ، ويتملكه الهياج لاتفه الاسباب ، وهكذا يغدو ، من بعد شجاعته ، عنيفا غاضبا ثائرا •

- هذا صحيح •

— ومن جهة أخرى ، فانه اذا وجه عنايته الى الرياضة البدنية ، دون أن يعا بالموسيقى وبالفلسفة ، فسيملؤه الشعور بقوته كبرياء وشجاعة ، وتتضاعف شجاعته بالقياس الى ما كان عليه •

- أجل ، بكل تأكيد •

(١) الالياذة ، ١٧ ، ٥٨٨ • وهذه العبارة قال بها أبولو عن منيلاس Menelas لكي يشجع هكتور على محاربته •

- ولكن لو لم يكن له من شاغل سوى الرياضة البدنية ، دون
أدنى تهذيب بالفن أو الخيال ، فلن يغنيه ميله الى المعرفة - ان وجد -
شيئا ، بل سيضيف ذلك الميل تدريجيا ، ما دام لا يتذوق أى علم ،
ولا يسهم فى أى بحث أو مناقشة أو يشترك فى ضرب من ضروب
الموسيقى . وهكذا يغدو أشبه بالأصم الأعمى ، لانه باقتصاره على
حواسه الخشنة لا يعلم كيف يوقظ ذلك الميل أو يهذبه .

- ذلك بالضبط ما حدث .

- وهكذا ينتهى الأمر بمثل هذا الشخص الى أن يغدو عدوا
للثقافة ، كارها للفنون بالضرورة . وهو لا يلجأ الى الحجة للاقناع ،
وانما يبلغ أغراضه فى كل الأحوال بالعنف والقسوة ، وكأنه وحش
مفترس ، ويظل يعيش فى جهله وفظاظته ، وقد عدم تماما حاسة الرقة
والتهذيب .

- هذا عين الصواب .

- ففى وسعى اذن أن أقول ان الله انما وهب الانسان فنى
الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هذين الهدفين : الشجاعة
والفلسفة . فهو لم يهبنا اياهما من أجل النفس والجسم ، ما لم يكن
٤١٢ ذلك بطريقة عارضة ، وانما كان هدفه الاساسى هو هاتان الصفتان :
الشجاعة والفلسفة ، كما يتم انسجامهما بقدر ما تشدهما أو ترخييهما
على النحو الملائم (١) .

- تماما .

- وعلى ذلك ، ففى وسعنا أن نقول عن مزج الرياضة والموسيقى
على أجمل نسبة ممكنة ، ويطبقهما فى نفسه بأدق قدر من الاتفاق ،
انه أمهر الموسيقيين وأبرعهم فى الانسجام ، وانه أبرع كثيرا من ذلك
الذى يلثم بين أوتار الآلات الموسيقية .

- فى وسعنا أن نقول ذلك بحق يا سقراط .

- واذن فسنكون بحاجة ، فى مدينتنا ، الى حاكم يعلم كيف ينظم
هذا المزاج ، ان شئنا ان نبقى على دستورنا .

(١) للنفس وتران : الفلسفة والشجاعة ، يكونان معا انسجاما وتوافقا اذا ما ضبطا
تبعاً للارتفاع المناسب بواسطة الموسيقى والرياضة البدنية . أما وتر الشجاعة فترخييه
الموسيقى وتشده الرياضة ، وأما الفلسفة فتشده الموسيقى وترخييه الرياضة .

– أجل ، ان هذا لضرورى ، ولا بد أن يكون على أكبر قدر من الخبرة •

اختيار الحكام :

– واذن فقد اتفقنا • والآن ، فما الذى تبقى علينا أن نحدده ؟
أليس هو بحث من يجب أن يحكموا من بين حراسنا ، الذين نشأوا على هذا النحو ، ومن الذين يجب عليهم أن يطيعوا ؟

– دون شك •

– من الواضح أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشبان أن يطيعوا •

– أجل ، هذا واضح •

– ولا بد أن يكون هؤلاء خير الشيوخ •

– هذا أيضا واضح •

– ولكن أليس خير الفلاحين هم أصلحهم لأعمال الزراعة ؟

– بلى •

– وما دام على حكامنا أن يكونوا خير الحراس ، أولا يجب أن يكونوا أصلح الناس للمحافظة على المدينة ؟

– بلى •

– ألا يجب أن يتوافر لديهم ، من أجل ذلك – ذكاء ومقدرة خاصة ، وكذلك عناية كبرى بمصالح الدولة ؟

– هذا صحيح •

– غير أن خير ما يعنى به المرء هو ما يحبه •

– بلا شك •

– على أن أكثر ما يحبه المرء هو ما يقتنع بأن صالحه يتفق مع نفعه الخاص ، وما نعتقد أن في نجاحه نجاحا خاصا له ، وفي أخفاقه أخفاقا خاصا له •

– هذا صحيح

– واذن فسنختار من بين جميع الحراس ، أولئك الذين يبدون لنا ، بعد اختبارهم ، أكثر حماسة للقيام طوال حياتهم بما يروونه نافعا للدولة ، ويأبون أن يفعلوا ، بأى ثمن ، ما يتعارض والصالح العام •

– هؤلاء هم الحكام الصالحون بحق .

– وهكذا يبدو لى من الضرورى أن نتتبعهم فى مختلف أعمارهم
ننتأكد من حرصهم على مراعاة تلك القاعدة ، ومن أن أى وعد أو أى
وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ ، وهو إيثار ما هو
انفع للدولة .

– ما الذى تعنيه بهذا التخلى ؟

٤١٣ – سأوضح لك الأمر : انى أعتقد، أن نفوسنا تتخلى عن الرأى اما
طوعا أو كرها . فهى تتخلى عنه طوعا ان كان باطلا أو كنا مخدوعين
فيه ، وكرها ان كان صحيحا .

– انى لأفهم أن نتخلى عن الأمر طوعا ، أما ان نتخلى عنه كرها ،
فهذا ما أطلب منك مزيدا من الايضاح فيه .

– أين الصعوبة فى هذا ؟ ألا تتفق معى على أن المرء لا يتخلى عما هو
خير الا مكرها ، على حين أنه يتخلى عن الشر طائعا ؟ وهلا ترى أن انخداع
المرء بصدد الحقيقة شر ، بينما أن وصوله الى الحقيقة خير ؟ وأليس
مما يوصل الى الحقيقة أن تكون للمرء آراء صائبة ؟

– انك لعلى صواب فى هذا ، وانى لأعتقد ان المرء لا يحرم من
الرأى الصائب الا كرها .

– ألا ترى ان المرء لا يتخلى عنه الا اذا كان مهسدا ، أو مسلوب
الارادة أو مغتصبا ؟

– ما زلت عاجزا عن ادراك مرامك .

– يبدو أننى أتكلم بأسلوب شعراء التراجيديا ! اننى أطلق اسم
الاغتصاب على الحالة التى يجبر المرء فيها على التخلى عن رأيه أو
ينساه ، إذ أن المجادلة فى الحالة الأولى ، والزمان فى الحالة الثانية ،
يسلب المرء رأيه دون أن يشعر بذلك ، اتفهمنى الآن ؟

– أجل .

– كما ان المرء يكون مهيدا اذا اضطره الحزن والالم الى تغيير
رأيه .

– انى لأفهم ذلك أيضا ، وأدرك صحة قولك .

– ويكون مسلوب الارادة ، كما اظنك ستوافقنى ، عندما يتغير
رأيه لأن اللذة تخدره ، أو لأن الالم يرهبه .

– أجل ، فالواقع ان كل خداع انما هو سلب للارادة .

– وعلى ذلك فلا بد أن ننتقى ، من بين حراسنا ، أشدهم اخلاصا
بهذا المبدأ الأساسى ، وهو أن يرعى المرء فى كل ما يفعل مصالح الدولة
وحدها . وعلينا أن نختبرهم منذ طفولتهم ، بأن نعهد اليهم بالأعمال
التي تعرضهم لنسيان هذا المبدأ أو تؤدى بهم الى الخطأ ، ثم ننتقى
منهم من يظل يتمسك به ، ومن يصعب اغراؤه ، بينما نستبعد من لم
يكن كذلك . أو ليس هذا ما ينبغى عمله ؟

– بلى .

– كذلك ينبغى أن نعرضهم لأعمال مرهقة ومعارك شاقة ، ونلاحظ
مدى وجود نفس الصفات فيهم .

– الحق معك فى هذا .

– وينبغى أن يملأوا بعد ذلك بتجربة ثالثة ، هى ان نغريهم بالسلطة
والنفوذ ، ونلاحظهم وهم يتسابقون فيما بينهم . وكما يقود المرء الحصان
القوى وسط الجلبة والضوضاء ليرى ان كان جباناً ، فكذلك ينبغى أن
نلقى بمحاربينا فى صغرهم وسط أشياء مخيفة ثم نغمرهم بالملذات ،
ونعجم عودهم خلال ذلك باختبار أقسى من ذلك الذى يختبر به المرء
الذهب بالنار ، لنعلم ان كانوا يقاومون المغريات ويظلون على استقامتهم
فى كل الظروف ، وان كانوا حراساً صالحين لأنفسهم وللموسيقى التى
تعلموا دورسها ، وان كانوا يحتفظون فى كل سلوك لهم بما فى الموسيقى
من ايقاع وتوافق . مثل هؤلاء الحراس هم أنفع الناس لأنفسهم ولوطنهم .
فإذا ما وجدنا منهم شخصاً اجتاز ، دون أن تشوبه شائبة ، كل
ما وضعناه له من اختبارات متتابة فى طفولته وشبابه ورجولته ،
فلننصبه حارساً يرعى شئون الدولة ، ولنكمله بالقباب الشرف طوال
حياته وبعد مماته ، ونخلد ذكره بأفخم القبور والنصب التذكارية .
أما من لم يكن منهم كذلك ، فسوف نستبعده حتماً . تلك يا جلوكون ،
فى صورة عامة ودون الدخول فى التفاصيل ، هى الوسيلة التى أرى
من الواجب اتباعها من أجل اختيار الحكام والحراس .

– يبدو لى أيضاً أن هذه خير وسيلة تتبع .

– ولكن ان شئنا أن نتكلم بدقة ، فالأصح أن نطلق اسم الحراس

على أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون
لأعداء الدولة في الخارج المقدرة على إلحاق الضرر بها ، ولا لاتباعها في
الداخل الرغبة في ذلك ، وأن نطلق اسم الساعدين أو منفذي قرارات
الحكام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم حراسا .

— هذا صحيح .

صفات الحراس والآن ، فلقد تحدثنا منذ قليل عن الأكذوبة
واسلوب حمايتهم الضرورية . ولكن كيف نتصرف بحيث نجعل
الحكام أنفسهم ، ثم بقية المواطنين ان استطعنا ،
بصدقون أكذوبة مفيدة ؟

— أية أكذوبة تعنى ؟

— لا تنتظر منى أن أروى لك شيئا جديدا . فتلك قصة فينيقية^(١)
تروى أمرا يقول الشعراء أنه حدث في مناطق كثيرة من العالم ، ولكنه
لم يحدث في أيامنا ، وليس من السهل اقناع أحد بأنه سيحدث
يوما ما .

— يبدو لي أنك تلجأ الى حيل مختلفة حتى لا تعبر مباشرة عن
فكرتك .

— ستري عندما أتم حديثي أنني على حق في ترددي .

— لتتكلم دون أن تخشى شيئا .

— سأفعل ، وإن لم أكن أدري من أين لي الشجاعة الكافية
والتعبيرات الملائمة لهذا العمل . انى سأحاول أن أقنع الحكام ذاتهم ،
والجنود أولا ثم بقية المواطنين ، ان كل تعليم وتهذيب تلقوه منا ،
واعتقدوا انهم يستشعرون آثاره ويحسون بها في أنفسهم ، ليس الا
حلمنا ، وأنهم في الواقع لم يربوا ويعلموا الا في باطن الارض ، هم وكل
اسلحتهم وعتادهم ، وأن أهمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم ، قد
بعثت بهم الى النور ، وأن عليهم الآن أن ينظروا الى الأرض التي
يسكنونها وكأنها أهمهم ومربيتهم ، وأن يذودوا عنها ان هاجمها أحد ،
ويعدوا بقية المواطنين أخوة ، خرجوا من بطن الأرض نفسها .

(١) من الجائز أن أفلاطون يشير هنا الى أسطورة « كادموس » الذي قتل أفعوانا
ثم غرس أسنانه في الطين ، فخرج رجال مسلحون ، ولكن هؤلاء قاتلوا حتى لم يبق
منهم الا خمسة أسس كادموس معهم مدينة طيبة .

— لقد أدركت الآن أنك كنت على حق في ترددك طوال هذا الوقت
في ذكر هذه الأكذوبة .

٤١٥ — هذا صحيح . ولكن أنتظر لستمع أنى نهاية أنتصه . سنقول
لهم مواصلا هذه الأسطورة . ان من الصحيح أنكم جميعا ، يا أهل
هذا البلد ، أخوة ، غير أن الله الذى فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين
يستطيعون الحكم منكم بالذهب . لهذا كان هؤلاء أنفسكم . ثم مزج
تركيب الحراس بالفضة ، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد
والنحاس (١) . ولما كنتم جميعا قد نبتتم من بذرة واحدة ، فان أبناءكم ،
على الرغم من أنهم يشبهون آبائهم عادة ، قد يأتون أحيانا من الفضة
لأبوين من ذهب ، أو من الذهب لأبوين من الفضة ، وكذلك الحال فى
المعادن الأخرى . لهذا عهد الله الى الحكام أولا وقبل كل شيء برعاية
الأطفال ، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب نفوسهم .
فان دخل فى تركيب ابنائهم عنصر من النحاس أو الحديد ، فينبغى
الا تأخذهم بهم رحمة ، وان يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه ، ويدخلوهم
فى زمرة الصناع أو العمال ، أما اذا أنجب هؤلاء الآخرون أبناء يمتزج
بهم الذهب أو الفضة . فعليهم أن يقدرهم حق قدرهم ، ويرفعوهم الى
مرتبة الحراس أو المحاربين ، اذ أن هناك نبوءة تقول أن الدولة تفنى لو
حرسها الحديد والنحاس . والآن فهل تعرف وسيلة لبث الايمان بهذه
الأسطورة فى النفوس ؟

— لست أعرف أية وسيلة تصلح للجيل الحالى ، غير أن فى وسع
المرء أن يدفع أبناءه الى تصديقها ، ومن بعدهم ذريتهم ورجال المستقبل .
— الحق أننا لو اقتصرنا فى فعلنا على هذا ، لكانت تلك خير
وسيلة لدفعهم الى الاخلاص للمدينة ولاخوانهم المواطنين ، اذ أننى أؤمن
ما تفكر فيه .

والآن ، فلنترك مسألة نجاح قصتنا هذه للأجيال التى تتوارثها
واحدا من الآخر . وعلينا أن نسلح أبناء الأرض هؤلاء وندعهم يسировن
تحت قيادة زعمائهم ، ليختاروا أصلا مكان فى مدينتنا لاقامة معسكراتهم
بحيث يكفل لهم هذا المكان السيطرة على المواطنين من الداخل ان كان
فيهم من يثور على القانون ، وصد الهجمات من الخارج ، ان كان العدو

(١) هذا التشبيه لمراتب الناس بالمعادن يرجع فى الأصل الى هزود (الأعمال
والايمان ، ١٠٩ - ٢٠١) .

على أهبة الاستعداد لينقض كما ينقض الذئب على القطيع • وعندما يختارون معسكرهم ، و يقيمون الصلوات والتضحيات التى تتناسب معه ، عليهم أن يقيموا خيامهم • فما رأيك فى هذا ؟

– ان رأى كما ستقول •

– أرى أن تكون هذه خياما تقيهم البرد القارس والحر اللافتح ،
أليس كذلك ؟

– بلا شك ، انك تعنى أنهم سيقومون فيها ؟

– أجل ، ولكنى أعنى أنهم سيعيشون فيها حياة الجنود ، لاهياة رجال الأعمال •

– وما الفرق فى رأيك بين الاثنين ؟ ٤١٦

– سأحاول أن أوضحه لك : ليس أضر ولا أبعث على الخجل بالنسبة الى الراعى من أن يربى ويغذى ، من أجل حماية قطعانه ، كلابا تدفعهم شراستهم أو جوعهم أو أية عادة سيئة أخرى تعودوها الى التعرض بالأذى للماشية ، فيتحولون من كلاب الى ما يشبه الذئاب •

– هذا شيء ضار ولا شك •

– واذن فمن الواجب اتخاذ كل التدابير التى تحول دون سلوك حراسنا على هذا النحو ازاء مواطنيهم ، بحيث يسيئون استخدام قدرتهم ، ويغدون سادة شرسين بدلا من أن يكونوا حماة يقظين •

– أجل ، علينا أن نحول دون ذلك بكل وسيلة •

– ولكن أنجح الوسائل لتحسينهم ضد المغريات هى أن يكون تعليمنا لهم سليما •

– ولكن ألم يكن تعليمهم السابق سليما ؟

– ليس لدينا من الأسباب ما يكفى لتأكيد ذلك ياعزيزى جلوكون ، وغاية ما نستطيع أن نوكدّه هو ، كما قلت منذ برهة ، أن التعليم السليم ، ايا كان ، هو أفضل سبيل الى جعلهم يعاملون بعضهم بعضا ، ويعاملون من يتولون رعايتهم ، بالحسنى •

– الحق معك فى هذا •

– والى جانب هذا التعليم ، فان أى تفكير سليم يقضى بأن نختار

لهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراسا ، وما يعصمهم من اساءة معاملة بقية المواطنين .

ـ هذا بالفعل أمر يحتمه التفكير السليم .

ـ فلنبحث الآن ، وفى ذهننا هذا الهدف ، فى نوع الحياة ونوع المساكن الذى يصلح لهم . ان من الواجب أولا ألا يكون لأى منهم شىء يمتلكه هو وحده ، الا عند الضرورة القصوى ، وبعد ذلك ينبغى ألا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره . أما الغذاء الضرورى لتكوين رياضيين محاربين أقوياء شجعان ، فسوف يمدهم منه مواطنوهم ، لقاء خدماتهم ، بالكميات التى تكفيهم عاما واحدا بالضبط ، لا يزيد ولا ينقص . وعليهم أن يتناولوا وجباتهم سويا ويعيشوا جماعة كالجنود فى ساحة القتال . وأما الذهب والفضة ، فسنؤكد لهم أن لديهم فى نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة وهبها لهم الله ، وأنهم ليسوا بحاجة الى ذهب الناس وفضتهم ، وأن من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الالهى باضافة الذهب الأرضى اليه ، إذ أن ذلك الذهب الذى يتنافس عليه العامة كان مبعثا لشرور لا حصر لها ، على حين أن الذهب الذى يكمن فى نفوسهم من معدن نقى ، وأنهم هم وحدهم ، دون بقية المواطنين ، الذين ينبغى عليهم ألا يجمعوا مالا أو يمسسوا ذهباً ، أو أن يأويهم هم والذهب سقف واحد ، أو أن يلبسوا حلياً تزدان بها أجسامهم ، أو أن يشربوا فى أكواب من الفضة أو الذهب . ففى هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم وخلاص الأمة (١) . ذلك بأنهم لو تملكوا كالأخرين حقولا وبيوتا وأمولا ، لتحولوا من حراس الى تجار وزراع ، ومن حماة للمدينة الى طغاة وأعداء لها ، ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين ، خادعين ومخدوعين ، ولرهبوا أعداءهم فى الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم فى الخارج ، وبذا يسرعون بأنفسهم وبلداهم الى حافة الهاوية . لهذه الأسباب كلها أرى من الواجب أن توضع مثل هذه القواعد لمساكن الحراس ومقتنياتهم . فهلا ينبغى أن تسن هذه القواعد فى قانون ؟

فقال جلوكون : هذا واجب حتما .

(١) يلاحظ تاجر افلاطون بالنظام الاسبرطى فى كل الفقرة السابقة : الإقامة فى معسكرات ـ الوجبات المشتركة ـ تحريم الذهب والفضة على الحراس .

الكتاب الرابع

٤١٩

وهذا تتكلم أديهانتوس بدوره فقال :

— بم تجيب يا سقراط أن اعترض عليك امرؤ قائلا : إن حراسك لن يكونوا سعداء كل السعادة ، وأنهم هم أنفسهم سيكونون سبب تعاستهم ، إن أنهم ، مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة ، لا ينالون من المجتمع أى نفع من ذلك النوع الذى يتمتع به غيرهم من حكام الدول : كتملك الأراضى الشاسعة ، وبناء القصور الجميلة الشامخة الحافلة بالآثاث المترف ، وتقديم القرابين الى الآلهة بأسمائهم ، وتكريم ضيوفهم ببذخ ، وامتلاك ما كنت تتحدث عنه من خيرات ، كالذهب والفضة ، فضلا على كل ما ينعم به ٤٢٠ أصحاب الثروات من المتع(١) . أما إذا أخذنا بأوصافك هذه فسوف يكونون أشبه بجنود مرتزقة تستأجرهم الدولة ، ولا عمل لهم سوى أن يكونوا حراسا يقظين فحسب .

فقلت : هذا صحيح ، بل أنهم ، فضلا على ذلك ، لن يتقاضوا من أجر سوى قوت يومهم ، دون أن يضيفوا اليه مالا ، كما يفعل غيرهم من المرتزقة ، بحيث يعجزون عن القيام برحلة الى الخارج يروحون بها عن أنفسهم ، وعن تقديم الهدايا الى العشيقات ، أو الانفاق كما يشاءون في وجوه متعتهم ، كما يفعل غيرهم ممن نعدم سعداء ، تلك — وكثير غيرهما ، نقاط أغفلتها في اعتراضك .

— حسن ، أضفها اليه .

— أتريد الآن أن تعلم ردى على هذا الاعتراض ؟

— أجل .

— ليس علينا الا أن نلتزم نفس الطريق الذى اتبعناه حتى الآن . وعندئذ ستجد الرد الكافى . فسوف نقول اننا ، مع كوننا لا نستبعد أن

(١) اشارة الى آراء سبق أن عرضها ثراسيماخوس فى الكتاب الاول ، ٣٤٣ .

يكون حراسنا سعداء كل السعادة في مثل هذه الظروف ، فاننا لم نهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين ، وانما كان هدفنا ان نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها . وكان رأينا ان العدالة لا تتمثل على خير وجه الا في دولة كهذه ، مثلما يتمثل الظلم في الدول التي يقوم بناؤها على أساس فاسد . وهكذا أتاح لنا هذا الكشف ان نجيب عن السؤال الذي كان يشغلنا منذ البداية . فنحن نود ، في الوقت الحالي ، أن نقيم دولة سعيدة ، أو هذا على الأقل ما نعتقد ، ولا نود أن نستثنى من السعادة فيها أحدا ، اننا لا نريد سعادة البعض ، بل سعادة الجميع ، وبعد ذلك سنعرض للدولة المقابلة لها . فان كنا بصدد نحت تمثال وأتانا شخص يلومنا على أننا لم نستخدم أجمل الألوان في أجمل أجزاء الجسم ، لأننا صبغنا العين ، وهي زينة الجسم ، بلون اسود لا أرجواني ، فعندئذ نكون على صواب ، فيما اعتقد . لو أجبناه قائلين « يا لك من ناقد غريب ! أتظن أن علينا أن نجعل العيون الى حد لا تعود معه عيوننا على الاطلاق ، ولا أى عضو آخر ؟ اليس الأفضل أن نضفى على المجموع الجمال اللائق به باعطائنا لكل جزء اللون الملائم له ؟ » وهذا يصدق أيضا على موضوعنا الراهن : فلا تجعلنا اذن نضفى على الحراس سعادة تجعلهم لا يعودون بعد ذلك حراسا . ولو جاز ذلك ، لكان لنا ان نلبس الزراع أثوابا فضفاضة يجرون أذيالها ، ونفمرهم بالذهب ، ولا ندعهم يفلحون الأرض الا اذا وجدوا في ذلك متعة لهم . وأن نجعل صناع الفخار يضطجعون على أرائك ، ويشربون حتى الثمالة . ويولون الولائم وهم الى جوار النار والآلات اللازمة لصنعتهم ، بحيث لا يشتغلون الا كلما حلا لهم ذلك . ففي وسعنا ان نضفى على الجميع سعادة من هذا النوع ، حتى تغدو المدينة كلها سعيدة . ولكن اياك ان تقتنع بفكرة كهذه ، اننا لو أخذنا بنصيحتك لما عاد الزارع زارعا ، ولا صانع الفخار صانعا ، ولما ظل امرؤ على حاله ، أى لما عادت هناك دولة . بل ان الأضرار التي تجلبها هذه الفوضى أقل لدى الصناع منها لدى الحراس : انه لو ساءت حال صانعي الأحذية ، ولم يعودوا كذلك الا بالاسم ، لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة ، أما اذا لم يعد حراس القوانين والدولة حماة لها الا بالاسم ، لجروا على الدولة كلها خرابا لا يعوض ، اننا ان نظام الدولة وسعادتها انما يتوقف عليهم وحدهم . اننا نسعى الى أن نكون حراسا حقيقيين ، لا يجلبون للدولة أى شر . فاذا ما دعا صاحب هذا الاعتراض الى جعلهم أشبه بمجموعة من الفلاحين اللاهين وهم يحتفلون بأعيادهم ، بدلا من أن يجعلهم مواطنين عاملين . لكان في ذهنه شيء آخر غير الدولة . فلنبحث اذن ان كان هدفنا هو ان

نحقق للحراس أكبر قدر من السعادة ، أم أننا نضسع نصب أعيننا نفع المدينة بأسرها ، وننظر الى الصالح العام . فان كأن هدفنا هو الأخير فعلىنا أن نحض حراسنا وحمايتنا بالوعد أو نرغمهم بالوعيد ، كما نفعل مع غيرهم من المواطنين ، على أن يؤدوا على خير وجه ممكن ما يصلحون له من الوظائف ، وعندما تزدهر الدولة بأسرها لتكون نظاما محكما ، نترك لكل طبقة أن تتمتع بالسعادة على قدر ما تؤهلها لذلك الطبيعة .

– هذا أفضل رد ممكن .

واجبات الحراس : والآن ، ها هي ذى ملاحظة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة فلنر ما اذا كنت توافقنى عليها .

– وما هي ؟

– أن نبحت ما اذا كان الشيطان اللذان ساذكرهما يفسدان الصنائع ويجعلانهم غير صالحين للعمل .

– وما هما ؟

– الغنى والفقر .

– وكيف ذلك ؟

– اليك الجواب : اتظن ان صانع الفخار ، اذا أصبح ثريا ، يود أن يواصل ممارسة مهنته ؟

– كلا .

– الا يزداد في كل يوم خمولا واهمالا ؟

– بلا شك .

– وبالتالي ، يزداد فسادا في مهنته ؟

– أجل ، الى حد بعيد .

– ومن جهة أخرى ، فاذا ما أعاقته الفاقة عن أن يحصل على الأدوات اللازمة لعمله ، لقلت جودة صنعته ، ولجعل من أبنائه أو غيرهم صناعا فاسدين اذا ما علمهم حرفته .

– لابد أن يكون الأمر كذلك .

– واذن فالفقر والغنى سواء من حيث انهما يهبطان بمستوى الصنعة ، والصانع ذاته •

– يبدو لى ذلك •

– فها نحن اذن قد اهتدينا الى مهمة جديدة لحراسنا ، هى أن يمنعوا بكل الوسائل تسلل هاتين الآفتين الى المدينة •

– أية آفتين تعنى ؟

٤٢٢ – الثراء والفاقة ، اذ أن الأولى تورث الطراوة والخمول ، وتولد نزوعا هداما ، والثانية تؤدى ، الى جانب هذاالنزوع الهدام ، الى الضعة والرغبة فى اقتراف الشر •

– هذا عين الصواب ، غير أن هناك أمرا يستحق منا العناية يا سقراط • فكيف يتسنى لدولتنا ، دون أن تغرق فى الثراء ، أن تشن الحروب ، ولا سيما اذا اضطرت الى الدفاع عن نفسها ضد دولة قوية ثرية ؟

– انى اقر بأن من الصعب عليها أن تصمد أمام دولة واحدة ، أما اذا تعلق الأمر بدولتين كهاتين اللتين تتحدث عنهما ، لصار الأمر أهون •

فصاح : ما هذا الذى تقول ؟

– لنتساءل أولا « ألن يواجه محاربونا المتفرغون للقتال قوما أغنياء ؟

– أجل ، أوافقك على هذا •

– عجا يا أديمانتوس ! أليس من رأيك أن مصارعا واحدا متمرنا على فنون العراك قادر على الصمود أمام خصمين يجهلان المصارعة ، فضلا عن أنهما غنيان يكتنز جسماهما شحما ؟

– وهل تظن أن الأغنياء أبرع فى الحرب منهم فى المصارعة ؟

– كلا بلا شك •

– اذن فمن السهل أن يستطيع محاربونا المدربون الصمود أمام عدو عدته ضعفهم أو ثلاثة أضعافهم •

– أوافقك على ذلك ، اذ يبدو لى أنك على حق •

– فاذا ما أوفدنا الى إحدى الدولتين رسولا يقول لحكامها : « انا لا نستعمل الذهب ولا الفضة ، فهما محرمان فى بلدنا ، أما فى بلدكم فلا ،

واذن فتحالفوا معنا ، وسنمنحكم ما تسفر عنه المعركة من اسلاب ،
انتظن أن أحدا يرضى ، بعد تقديم عرض كهذا ، أن يشن الحرب على كلاب
عجفاء قاسية ، ولا ينضم الى هذه انكلاب لحاربة الخراف السمينية
الضعيفة ؟

— لا أظن ذلك ، ولكن اذا ما كدست دولة واحدة ثروات كل الدول
الأخرى ، ألن تكون خطرا على الدولة الضعيفة التى لا تملك من هذه
الثروات شيئا ؟

— انه لمن السذاجة حقا أن يعتقد المرء أن اسم الدولة يمكن أن
ينطبق على أية دولة أخرى غير تلك التى نحن بصدد تكوينها .

— لم ؟ وماذا تكون الدول الأخرى اذن ؟

— ان الدول الأخرى يجب أن يطلق عليها اسم أعم وشمل ، اذ ان
كلا منها ليست دولة واحدة ، وانما دول متعددة ، كما يقال فى اللعب (١) ،
وكل منها يشتمل على الأقل على دولتين متعاديتين : دولة الفقراء ودولة
الغنياء ، كما ينقسم كل من هذين عدة أقسام . فاذا ما عاملتها على أنها
دولة واحدة ، فليس عليك الا أن تملك فئة منها مال الفئات الأخرى
٤٢٣ وسلطتها وأفرادها ، وعندئذ يصبح لك من الأصدقاء أكثر مما لك من
الأعداء . أما دولتك فمادامت تساس بالحكمة تبعا للنظام الذى وصفناه ،
فسوف تصبح أعظم الدول ، لا من حيث الشهرة ، بل أعظمها بالمعنى
الحقيقى ، حتى لو لم يكن لديها سوى ألف محارب ، ولن تجد لها فى
العظمة نظيرا ، لا بين الاغريق ولا بين البرابرة ، مع أن ظاهر الامور
يوهمك بأن كثيرا من الدول تماثلها فى عظمتها . أليس الأمر كذلك ؟

— بالتأكيد .

— وهكذا يمكننا أن نقرر أفضل المبادئ التى ينبغى أن يراعيها
حكامنا فى تحديد حجم الدولة والاتساع الملائم لرقعتها ، على أن يكفوا
بعد ذلك عن كل توسع .

— وما هو هذا الحد ؟

— انه ، فى رأيى ، أن تتوسع الدولة مادام هذا التوسع لا يفسد
وحدتها ، دون أن تتجاوز هذا الحد .

— هذه قاعدة رائعة .

(١) الإشارة الى لعبة يطلق على كل قطعة فيها اسم « المدينة » .

وما هي ذى قاعدة أخرى نفرضها على حراسنا : وهي أن يحرصوا كل الحرص على ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغي ، ولا أكبر منا ينبغي ، وإنما تظل في أفضل وسط ، بحيث تحتفظ بوحدها .

— وهل تظن أن هذه القاعدة هينة ؟

— أنها أهون من تلك التي ذكرتها من قبل : أعني وجوب ضم المنحليين من أبناء الحراس الى الطبقات الأخرى ، ورفع الأطفال الموهوبين للطبقات الأخرى الى مرتبة الحراس . فقد كان هدفنا من ذلك هو أن يعود الحكام بقية المواطنين على أداء ما يصلحون له من المهام ، بحيث يكون لكل منهم عمل واحد ، حتى يظل كل منهم ، حين يركز اهتمامه على العمل الوحيد الذي يصلح له ، محتفظا بوحده الشخصية ، بدلا من أن ينقسم الى عدة أشخاص ، وبحيث تظل الدولة بدورها متوحدة ، بدلا من أن تتفترق .

— ان هذه القاعدة بالفعل أصعب من سابقتها .

— ومع ذلك ، يا عزيزي اديمانتوس ، فهذه القواعد التي نضعها لحراسنا ليست ، على كثرتها ، واجبات شاقة ، كما قد يبدو للمرء . فهي كلها تغدو هينة اذا اتبع المرء القاعدة الكبرى الوحيدة ، أو بتعبير أدق ، القاعدة الجامعة .

— وما هي ؟

— التثقيف والتربية ، إذ ان التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا ، لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل التي تركناها مؤقتا وكذلك غيرها من المشاكل ، كمشكلة اقتناء النساء ، والزواج ، وانجاب ٤٢٤ الاطفال ، بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة أن كل شيء مشاع بين الاصدقاء^(١) .

— هذا عين الصواب .

(١) هذه أول مرة يرد فيها ذكر شيوعية النساء والاطفال في هذه المحاورة ، ويلاحظ أن أفلاطون يمر بهذه الفكرة سريعا في هذا الموضع ، لأنه سيعالجها فيما بعد بالتفصيل ، كما يلاحظ أن محدث سقراط ، وهو اديمانتوس ، لا يبدي دهشة لهذه الفكرة ، مع أنها كانت صدمة للجميع عندما عرضت فيما بعد ، وهذا من مظاهر ضعف البناء الدرامي في المحاورة .

– وبقينا ان المدينة عندما تبدأ بداية سليمة ، فانها تنمو كالدائرة :
فالتربية والتهديب اذا ما احسن توجيههما ، كونا أناسا أخيارا ، وهؤلاء
الأخيار بدورهم اذا ما انتفعوا بتعليم كامل ، يغدون أفضل من كل من
سبقهم ، وترتقى كل صفاتهم ، ومنها الصفات الموروثة ، كما نشاهد في
الحيوانات •

– هذا معقول •

– واذن فعلى حراس الدولة ، بالاختصار ، ان يحذروا من أن يفسد
أى شخص التعليم كما يهوى ، لأن من واجبهم أن يكونوا في يقظة دائمة
لئلا يأتى أحد ببذع مضادة للنظام المتبع في تربية الجسم والنفس • فإذا
ما قال الشاعر « أن الناس يميلون خاصة الى أحدث ما ينشده المغنون
من أغنيات » ، فليحرصوا كل الحرص على ألا يتوهم أحد أن الشاعر
يقصد طريقة جديدة في الغناء ، لا أغنيات جديدة ، أو أنه يحض الناس
على اتباع هذه البذعة • فليس لنا أن نطرى قول الشاعر هذا ، ولا أن
نفسره على هذا النحو ، إذ أن ابتداع طريقة جديدة في الموسيقى شيء
ينبغى أن نحذره ، ففي ذلك افساد تام للمجتمع ، اذا كان صحيحا ما يقول
به دامون Damon ، وما أومن به بدورى ، من أن المرء لا يستطيع تغيير
طرق الموسيقى دون أن يقلب معها الموازين الأساسية للدولة رأسا
على عقب •

– ينبغى أن تدرجنى أنا أيضا ضمن أنصار هذا الرأى •

– ففي ميدان الموسيقى هذا اذن ، يتعين على الحراس أن يكونوا
يقظين في حراستهم •

– من المؤكد أن خرق قوانين الدولة يتم في هذا الميدان بسهولة
بحيث لا يشعر به أحد •

– أجل ، انه ليتم باسم اللهو ، دون أن يبدو على المرء أنه يرتكب
شيئا ضارا •

فقال : تماما ، فهذه هى الطريقة التى يحدث بها : انه ليثبت أقدامه
رويدا رويدا ، ويتغلغل خلسة في عادات الناس وطباعهم ، حتى اذا
ما تمكن من نفوسهم ، انتقل الى المعاملات التى تتم بين الفرد والآخرين ،
ومن هذه المعاملات ينتقل الى مهاجمة القوانين والمبادئ التى تسير عليها
الحكومة بكل جرأة ، بحيث لا يترك في النهاية شيئا الا وقوض أركانه .
سواء في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة •

فقلت « حسنا ! أتظن أن الأمور تسير على هذا النحو ؟

— أعتقد ذلك •

— اذن فعلينا ، كما قلنا في البداية ، أن نخضع ألعاب أطفالنا منذ ٤٢٥ العملة الاولى لنظام دقيق ، اذ انه لو خرج لهم الاطفال على النظام ، لغدا من المستحيل عليهم أن يشبوا فيما بعد رجالا يعرفون الواجب والفضيلة الصارمة •

— لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك •

— فاذا ما شب اطفالنا منذ نعومة اظفارهم على احترام النظام في لهوهم ، واذا ما غرست الموسيقى في نفوسهم حب القانون ، على العكس من أولئك الذين أهملت تربيتهم ، لظل حب القانون متغلغلا في نفوسهم طوال حياتهم ، ولظل ينمو فيهم بلا انقطاع ، ويقوم كل اعوجاج تخلف عن النظام القديم •

— هذا صحيح كل الصحة •

— وهكذا يهتدى هؤلاء من جديد الى تلك القواعد التي تبدو أمورا ضئيلة الأهمية ، والتي أهملها السابقون عليهم اهمالا تاما(١) •

— أي القواعد تعنى ؟

— أعنى هذه القواعد : أن يعتاد المرء الصمت في صغره في حضرة الكبار ، كما يقضى الأدب ، وأن يقوم ليجلسوا هم ، وينهض اذا ما اقتربوا منه ، ويحترم أباه وأمه ، ولا ينحرف عن التقاليد في مظهره العام ، كالطريقة التي يقص بها شمسعره ، وكملبسه ، وحدثائه ، وكل ما يشبه ذلك من الأمور • الا تظن أنهم سيهتدون الى كل ذلك ؟

— بلى •

— كما أن من الحق في رأيي أن نسن القوانين لمثل هذه الأمور ، اذ أن المشرعين لم يفعلوا ذلك قط ، وليس في وسع الكلمات أو الكتابة أن تعمل على اقرار مثل هذه القواعد •

— محال أن يكون هذا ممكنا •

(١) لابد ان تنكير افلاطون في هذا الموضع كان يتجه الى اثينا ، لا الى الدولة

التي •

— وللمرء أن يعتقد ، يا أديمانتوس ، أن الأثر الذي يتركه التعلم في النفوس كفيل بأن يوجه كل نواحي حياة المرء وجهة واحدة ، مثلاً يجتذب الشبيه شبيهه على الدوام •

— بلا شك •

— وهكذا يؤدي التعليم بهذه الأمور كلها إلى أقصى مداها ، سواء أكان ذلك في اتجاه الخير أم الشر •

— لا بد أن يكون الأمر كذلك •

— هذا إذن هو السبب الذي يحملني على عدم المضي في التشريع إلى هذا الحد •

— أنك لعلى حق في ذلك •

— ولكن خبرني ، أيجدر بنا أن ننظم في قوانين شئون الاسواق ، كالمعاملات بين البائعين والمشتريين ، والعقود التجارية ، والامور المتعلقة بالاعتداء بالسبب أو القذف ، واجراءات رفع الدعوى في المحاكم ، وتكوين القضاة ، وجباية الضرائب ودفعها في الاسواق والموانئ ، وبقيّة الشئون المتعلقة بإدارة الاسواق وتنظيم الطرق ومرور السفن وما شاكلها ؟

— كلا ، لست أرى ما يدعونا إلى أن نضع للأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعاً لها في هذه الأمور ، إذ أن في وسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمها •

— أجل ، يا صديقي ، إذا تمكنا ، بمعونة السماء ، من حفظ القوانين التي عرضنا لها من قبل •

— هذا صحيح ، والا فأنهم سيقضون حياتهم في وضع العديد من القواعد المشابهة ، وإعادة صياغتها بلا انقطاع ، أملاً في الوصول إلى التنظيم الكامل •

— وهنا يكون سلوكهم أشبه بمرضى يابون من فرط عنادهم إلا أن يتمسكوا بعلاج فاسد •
فقال : بالضبط •

— وهكذا تغدو حياتهم عجيبة حقاً : فهم يعالجون أنفسهم ، ولا يجنون من نيلك إلا مزيداً من التعقيد لأمرضهم واشتداداً لوطأتها ، على الرغم من أنهم يتوقعون الشفاء دائماً في كل دواء جديد يشار عليهم به •

٤٢٦

— هذا بعينه هو الخطأ الذي يقع فيه ذلك النوع من المرضى .

— ومن عجيب أمرهم أيضا أنهم ينظرون بعين الحقد والعداء الى من ينبئهم صراحة أنهم ان لم يكفوا عن الاغراق في المشرب والمأكل ، وعن حياة اللهو والترف ، فلن ينفعهم دواء ولا كى ولا استئصال ولا تعاويد ولا أحجية .

— لا خير في أمرىء يغضب ممن يسدى النصيح السديد اليه .

— يبدو لى اذن أنك لست ممن يعجبون بهذا النوع من الناس .

— كلا ، اننى لا أعجب بهم على الاطلاق .

— فلنعد اذن الى موضوعنا ، ولنسأل : اذا سلكت المدينة نفس هذا المسلك ، فانك لن تقرها عليه ، اليس كذلك ؟ ثم لنتساءل مرة اخرى : اليس هذا بعينه هو ما تفعله تلك الدولة التى تحظر على أفرادها المساس بدستورها العام ، على الرغم مما تغرق فيه من فساد ، وتهددهم بالموت ان فعلوا ذلك ، على حين أن من يتعلق مشاعر أولئك الذين يحيون فى هذا النظام الفاسد ، ويتقرب اليهم بوضاعة ، ويعلم رغباتهم فيحاول تحقيقها ، هو فى نظرها مواطن صالح حكيم ، تغدق عليه مظاهر التكريم ؟

— هذا بالضبط ما تفعله مثل هذه الدولة ، ومحال على ان اقر مسلكها هذا .

— ولكن لنتأمل أولئك الذين يقرون هذا المسلك ، بل يحاولون معاومتها فيما تقوم به . ألسنت ترى شجاعتهم وجراتهم أمرا يدعو الى الاعجاب ؟

— بلى ، انى لأعجب بهم ، ولكن اعجابى يزول اذا كانوا من المخدوعين الذين يخلنون أنفسهم سياسة كبارا حقا ، لا لشيء الا لأن الجماهير الغفيرة تهتف لهم .

— عجبا : الا تجد لهؤلاء الناس عذرا ؟ فلتتصور رجلا لا يعرف كيف يقيس ، أكد له كثير من أمثاله الجهلة ان طول قامته متران ، ألن يكون لزاما عليه أن يصدقهم ؟

— قد يكون مضطرا الى ذلك فى هذه الحالة .

— فلا تكن اذن قاسيا عليهم : فمن المؤكد أن أحوال هؤلاء الناس مسلية الى أبعد حد ، عندما يعكفون على وضع قوانينهم البتافهة وادخال

التعديلات عليها ، متخيلين أنهم يضعون بذلك حداً لذلك الفساد المستشري في معاملاتهم وفي بقية الشئون التي عرضت لها منذ برهة ، وغافلين عن أنهم إنما يقطعون رؤوس شعبان «الهدرا» (١) فحسب .

٤٢٧ - الحق انهم لا يفعلون غير ذلك .

- أما أنا ، فأرى أن أى مشروع يستحق هذا الاسم لن يتجشم عناء وضع قوانين ونظم كهذه في أية دولة ، سواء أكان دستورها فاسداً أم صالحاً . فلو كان فاسداً ، لكانت تلك القوانين عقيمة لا تصلح المعوج . ولو كان صالحاً ، لأمكن لأى شخص أن يضع بعض هذه القواعد ، وهذه تؤدي ، بفضل تعود الناس عليها ، الى ظهور بقية القواعد تلقائياً .

- فماذا تبقى لنا إذن أن نقوم به في مجال التشريع ؟

- لنا نحن ، لا شيء ، وإنما على أبولو ، اله دلف ، أن يملأ أول القوانين وأهمها وأجملها .

- وما هي هذه القوانين ؟

- تلك التي تتعلق بتشييد المعابد والهيكل ، وبعبادة الآلهة وأنصاف الآلهة ، والابطال عامة ، وبدفن الموتى والصلوات التي نجذب بها قوى العالم الآخر . فهذه أمور لا علم لنا بها ، ومن الحكمة ، عندما نبني الدولة ، ألا نتعلق بأى اله سوى الهنا القومى . بل اننا نستطيع أن نقول ان سلطة هذه الآلة المستقرة في باطن الأرض ، تمتد في الشئون الدينية حتى تهدى البشر جميعاً (٢) .

- حسن ما قلت ، وعلى هذا النحو ينبغي أن نسير .

الفصل الرابع والآن ، تستطيع ، يا ابن أرسطون ، أن تقول ان **في الدولة :** الدولة قد تأسست ، ولم يبق أمامنا الا ان نهتدى الى موضوع بحثنا ، فلتأت إذن بكل ما تستطيع الاتيان به من المشاعل ، ولتدع لمعاونتك أخاك بوليمارخوس والباقيين ، ولنبحث معا فيم تكون العدالة وفيم يكون الظلم ، وفي أى شيء يختلفان ، وأيها يجلب

(١) شعبان أسطوري كلما قطع له رأس ظهر غيره محلها .

(٢) تعبر الجملة الأخيرة عن الاعتقاد الذي كان سائداً بأن أبولو اله يحكم البشر

جميعاً ، لا اليونانيين فحسب ، وبأن « دلف » معراب للعالم كله .

السعادة لمن يملكه ، سواء اكانت الالهة والناس ترى انه يملكه أم لم تكن ترى ذلك •

فقال جلوكون : هذا هراء ، لأنك أخذت على عاتقك أن تتولى هذا البحث وحدك ، وأعلنت أنك تعد نفسك آثما لو لم تتجه إلى نصرة العدل بكل طاقتك وجميع قواك •

— انك على حق فيما تذكرنى به ، وعلى أن أفعل ما تقول به ، ولكن من واجبكم جميعا أن تعاونونى •

— حسن ، سنعاونك •

— هذه اذن هى الطريقة التى أرجو أن نهتدى بها الى ما نسعى اليه •
ان دولتنا لو أحسن بناؤها لكانت ثامة الكمال •

— هذا ضرورى •

— فمن الواضح اذن انها حكيمة ، شجاعة ، عادلة •

— هذا واضح •

٤٢٨ — فاذا ما وجدنا فيها بعضا من هذه الفضائل ، فستكون الباقية هى التى لم نكتشفها بعد •

— هذا طبيعى •

— فلنفرض أننا كنا بصدد أربعة أشياء تتمثل فى مكان واحد ، وكنا نبحث عن واحد منها فحسب ، فاذا ما اهتدينا اليه ، فسنكتفى بذلك ، أما اذا كان الثلاثة الآخرون لدينا من قبل ، لكان فى ذلك ما يكفى لمعرفة الشيء المطلوب ، اذ أن من الواضح أنه هو المتبقى بعد ما وجدناه •

— بالضبط •

— ألا ينبغى أن نسلك هذا الطريق ذاته فى البحث عن هذه الفضائل الأربعة ؟

— تماما •

— حسن ، ان أول فضيلة تخطر بالذهن هى الحكمة ، وانى لأرى فيها شيئا غريبا حقا •

— وما هو ؟

– ان الدولة التى وصفناها تبدو لى حكيمة بحق ، اذ انها حكيمة
فى نصائحها ، أليس كذلك ؟

– بلى .

– على أن الحكمة فى النصائح ذاتها علم ولا شك ، مادام العلم ،
لا الجهل ، هو الذى يلهم النصيح السديد .

– هذا واضح .

– غير أن فى الدولة معارف كثيرة من أنواع متعددة .

– بلا شك .

– فهناك مثلا معرفة النجارة : فهل تجعل الدولة حكيمة سديدة ؟

– كلا ، ليست هى المقصودة مطلقا ، فان العارف بها لن يقال عنه
الا أنه نجار بارع .

– وهناك أيضا صناعة الأثاث : وهى بدورها ليست تلك التى تجعل
الدولة حكيمة اذا أجادتها .

– كلا بالطبع .

– وليس المقصود منها كذلك المعرفة المتعلقة بصناعات البرونز
وما شابهها .

– كلا ، انها ليست واحدة من هذه المعارف .

– ولا تلك التى تختص بزراع المحاصيل ، اذ أن الدولة لا تكتسب
منها الا الاشتهار بجودة الزراعة .

– يبدو لى ذلك .

– ولكن ، الا توجد فى الدولة التى شـيـدناها معرفة يختص بها
جماعة من المواطنين ، لا تتعلق بموضوع معين ، وانما بالدولة ذاتها عامة،
تنظم على خير وجه ممكن شئونها الداخلية وعلاقاتها ببقية الدول ؟

– لابد أن هناك معرفة من هذا النوع .

– فما هى ، وفيمن تتوافر ؟

– انها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها ، وهى تتمثل لدى
الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حراسا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة .

- وما هي الصفة التي تكتسبها الدولة من هذه المعرفة ؟
- انها السداد في النصح ، والحكمة الحقبة .
- وهلا تظن أن الحدادين سيكونون في دولتنا أكبر عددا من الحراس الحقيقيين ؟
- سيكون فيها كثير من الحدادين ولا شك .
- واذا قارنت هؤلاء الحراس بغيرهم من الطوائف التي تستند اسمها من حرفة معينة ، ألن تجدهم أقل الجميع عددا ؟
- أقل بكثير .
- وعلى ذلك ، فالدولة التي تبني وفقا لمبادئ طبيعية ، انما تدين بكل ما لديها من حكمة الى أقل الفئات عددا فيها ، والى أصغر هيئاتها ٤٢٩ حجما ، والى المعرفة التي تتصف بها هذه الفئة ، وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذي يستحق وحده اسم الحكمة سوى هذه الفئة التي هي بطبيعتها أصغر الفئات .
- هذا عين الصواب .
- واذن فما نحن أولاء قد وصفنا إحدى الفضائل التي اهتدينا اليها في الدولة ، وحددنا طبيعتها وعرفنا أين تستقر .
- هذا وصف يحق لنا أن نرضى عنه .
- أما عن الشجاعة ، فليس من الصعب في اعتقادي أن نحدد طبيعتها كما هي في ذاتها ، وإن نعين الجزء الذي تنتمي اليه في الدولة ، والذي تستمد منه الدولة صفة الشجاعة .
- كيف ؟
- أظن أن المرء حين يصف دولة بالجبن أو الشجاعة ، يضع نصب عينيه شيئا غير تلك الفئة التي تقايل وتحارب في الدولة ؟
- كلا ، ان المرء لا يفكر عندئذ الا في هذه الفئة .
- أما كون بقية المواطنين جبنا أو شجعان ، فهذا أمر لا يؤثر في اتصاف الدولة بهذه الصفة أو تلك .
- كلا في الحقيقة .

— فالشجاعة اذن صفة أخرى تدين بها الدولة الى فئة منها .
ومعنى اتصاف هذه الفئة بالشجاعة ، هو أن لديها دائما القدرة على معرفة
الأمور التي ينبغي أن يخشى منها حقا ، وهى قدرة غرسها فيها المشرع
بالتربية ، أليس هذا ما تسميه بالشجاعة ؟

— أظن أنني لم أدرك ما ترمى اليه حق الإدراك ، فهلا أعدته على
مسامعى ؟

— اننى أقول ان الشجاعة تعنى المحافظة على شيء ما .

— على أى شيء ؟

— على تلك المعرفة التى يبتها فينا التعليم المشروع ، بشأن الأمور
التي ينبغي أن نخشى عاقبتها ، وبسبب طبعيتها . وما أقصده هو أن
الشجاعة تحافظ على هذه المعرفة دائما ، ولا تتخلى عنها أبدا ، سواء في
أوقات العسر واليسر ، وأوقات الرغبة والرغبة . فان شئت فسا ضرب
لرايى هذا مثلا .

— أرجو أن تفعل ذلك .

— انك لتعلم أن الصباغين ، حين يريدون أن يصبغوا الصوف بلون
قرمزي ، يختارون من بين الألوان لونا واحدا ، هو الأبيض ، فيعدون
صوفهم الأبيض بعناية فائقة ، بحيث يغدو قابلا لاكتساب كل جمال
اللون القرمزي . وعندئذ فقط يبدأون في صبغه ، فتكون الصبغة عندئذ
ثابتة لا تزول ، ان لا يزيل لونها غسيل بالماء وحده ، ولا بالماء والصابون .
أما لو اختاروا صوفا من ألوان أخرى ، أو صوفا أبيض غير مجهز بنفس
الطريقة ، فأنت تعلم ما يحدث له .

— أجل ، انى لأعلم أن لونه يفسد ، ويصبح منظره فى النهاية داعيا
الى الرثاء .

٤٣٠ — حسن ، ان هذا يوضح النتيجة التى كنا نبذل كل جهدنا
للوصول اليها ، عند اختيارنا للمحاربين وتربيتنا لهم بالموسيقى ورياضة
البدن . فكل ما كنا نرمى اليه من هذا هو أن تصطبغ أذهانهم بصبغة
ثابتة مستمدة من النظم الموضوعة لهم ، ليكون لهم ، بفضل طبيعتهم
الخيرة ، وبفضل التربية التى تلقوها ، رأى لا يمحو ولا يزول ، عن الأمور
التي يخشى عاقبتها وعن غيرها ، وحتى تقاوم هذه الصبغة فعل ذلك
الصابون القوي الذى يزيل الألوان ، أعنى اللذة والألم والخوف والهوى ،

التي هي في هذا الباب أقوى أثرا من أى نظرون أو غسيل • فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأى الصحيح المشروع ، بشأن ما ينبغي أن تخشى عاقبته ، وما ينبغي ألا نخشى منه شيئا ، هي التي أسميها بالشجاعة • هذا رأى ، إلا اذا كان لديك اعتراض على ما أقول •

– ليس لدى أى اعتراض ، بل انى لأعتقد أنه ان كان رأينا في هذه الأمور مماثلا لرأى الحيوان ، والعبد ، أى اذا كان صحيحا ، دون أن يكون ثمرة للتعليم ، فلن نحكم عليه بأنه متفق مع نظمنا ، وانما نطلق عليه اسما غير الشجاعة •

– هذا صحيح كل الصحة •

فقال : فأنا أسلم اذن بتعريفك للشجاعة •

– فلتسلم أيضا بأنها فضيلة للمواطن العادى ، وعندئذ لن تكون مخطئا • وعلى أية حال فسنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر في وقت آخر ان شئت • أما الآن فان بحثنا ينصب على العدالة ، لا الشجاعة • وحسبنا في رأى ما قلناه عن الشجاعة •

– هذا صحيح •

– والآن مازالت أمامنا فضيلتان نبحثهما في الدولة : الاعتدال ، ثم موضوع بحثنا وهو العدالة •

– أجل •

– فهل توجد وسيلة للوصول الى العدالة دون أن نشغل أنفسنا بالبحث عن الاعتدال ؟

– لست أدري • على اننى لا أرى أن تشغلنا العدالة الآن عن البحث في الاعتدال ، فان شئت أن ترضيني ، فلنتكلم عن هذا قبل تلك •

– اننى لأود ذلك بلا شك ، وأكون مخطئا ان أغفلته •

– فلنختبره اذن •

– هذا ما سأفعله • ان أول ما يبدو عليه الاعتدال هو أنه انسجام واتفاق بين الفضائل السابقة •

– كيف ذلك ؟

– ذلك بأن الاعتدال هو نوع من النظام والتحكم في اللذات

والانفعالات ، كما يقول التعبير الشائع : « سيطرة المرء على نفسه » ،
وغيره من التعبيرات التي تسيّر في هذا الاتجاه نفسه • أتوافقني على
هذا الرأي ؟

— أوافقك كل الموافقة •

— ولكن ، ألا ترى معنى أن التعبير « سيطرة المرء على نفسه » غريب
الى حد بعيد ؟ ذلك لأن الشخص المسيطر على نفسه هو في نفس الوقت
خاضع لنفسه ، والخاضع لنفسه هو في الوقت نفسه مسيطر عليها ،
٤٣١ ما دامت تلك التسمية تطلق دواما على نفس الشخص •

— بلا شك •

— ولكن يخيّل الى أن هذا التعبير يعنى أن للنفس الانسانية جزءين ،
أحدهما أفضل من الآخر • فإذا ما أخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل
فضيلة ، كان هذا هو ما نطلق عليه اسم « سيطرة المرء على ذاته » •
وهنا يكون المعنى مدحا • أما إذا حدث — نتيجة لتعليم فاسد أو اختلاط
سيئ — يجعل الجزء الأفضل أضعف من الآخر — أن قهرت قوة الجزء الفاسد
الجزء الفاضل ، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص انه عبد ذاته ، وأنه
لا يعرف الاعتدال • وهنا يكون المعنى قدحا وذما •

— هذا التفسير صحيح في رأيي •

— والآن ، فإذا وجهت نظرك الى دولتنا الجديدة ، فسترى فيها
أحدى الحالتين السابقتين متحققة ، وستعترف بأنها تستحق اسم المسيطرة
على ذاتها ، مادام الاعتدال والسيطرة على الذات يوجدان حيث يسيطر
الجزء الأفضل على الجزء الأخس •

— ان ما تقوله ينبطق فعلا على دولتنا •

— وليس معنى ذلك أننا لا نجد فيها عديدا من الانفعالات والملاذات
والآلام المختلفة ، وخاصة لدى الأطفال والنساء^(١) والخدم ، وكثير من
الأحرار الذين هم من نوع أخط •

— هذا صحيح •

(١) يلاحظ اختلاف رأى افلاطون عن المرأة في هذا الموضع ، الذي يتحدث فيه
من وجهة النظر اليونانية الشائعة في عصره ، عنه عندما تحدث فيما بعد عن مساواة
المرأة بالرجل في أهم وظائف الدولة •

– أما الرغبات البسيطة المعتدلة ، التي تتأثر بالحكمة وتسترشد بالعقل وبالرأى السديد ، فلا تتمثل الا في قلة من الناس ، هم أولئك الذين جمعوا بين جمال الطبع وجمال التربية والتطبع .

– هذا صحيح .

– ألسنت تجد كل هذا في دولتنا ؟ ألا ترى أن انفعالات الكثرة الشريرة تسيطر عليها مشاعر القلة الفاضلة وعقئها ؟

– هذا ما أراه .

– فان كان ثمة دولة يقال عنها انها تتحكم في لذاتها وعواطفها وفي ذاتها ، فتلك هي دولتنا .

– يقينا .

– ألا يجب أن يقال بعد هذا كله انها معتدلة ؟

– هذا واجب .

– فاذا كان ثمة دولة يتفق فيها الحاكمون والمحكومون على من يجب أن يتولى الأمر ، فتلك هي دولتنا . أليس هذا رأيك ؟

– بلى ، انه رأى بالضبط .

– ففي أى الطائفتين من المواطنين اذن يكون الاعتدال رأيك ، ان كان الوافق سائدا بينهما على هذا النحو : في الحاكمين أم المحكومين ؟

– في الطائفتين معا ولا شك .

– ألم تلاحظ الآن أن حدسنا كان صائبا حين شبهنا الاعتدال بمنزلة برهة بنوع من الانسجام ؟

– ولم ؟

– ذلك لأن الأمر في الاعتدال يختلف عنه في الشجاعة والحكمة .

٤٣٣ ففي الأخيرتين كان يكفي أن توجد الصفتان في جزء من الدولة لكي تتصرف الدولة كلها بالحكمة أو الشجاعة . أما الاعتدال فيمتد الى المدينة بأسرها ، ويبحث الانسجام التام بين المواطنين جميعا ، الرقيعيين منهم والوضيعين والأوساط ، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثروة وأية صفة أخرى . وهكذا فان لنا كل الحق في أن نقول ان الاعتدال ، سواء في

الدولة وفي الفرد ، انما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطبيعي بين الأدنى والأعلى ، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما .

– انى معك تماما في هذا الراى .

– حسن ، فها هى ذى صفات ثلاث رايناها في الدولة ، فما هى الأخيرة التى تكتمل بها فضيلة الدولة ؟ من الواضح أنها العدالة .

– هذا واضح .

– فعلينا الآن يا جلوكون ، ونحن نسعى الى صيد جديد ، أن نحسن محاصرة الغابة ، ونتنبه لئلا تفر منها العدالة ، أو تختفى عن أنظارنا ، إذ من الواضح أنها تتمثل في شيء معين من المدينة . فلتدقق النظر ، ولتحاول ادراكها ، فربما أمكنك تبينها من قبلى ، وايضاحها لى .

فهتف : ليتنى كنت أستطيع ! ان كل ما يمكننى عمله ، هو ان أتبعك ، وأرى ما ستشير على به .

– اذن ، فادع الله معى ، واتبعنى .

– هذا ماسأفعله ، على أن تكون أنت دليلى .

فاستطردت قائلاً : يقينا ، فان الطريق وعمر غير مطروق ، مظلم يصعب سلوكه ، ومع ذلك ، فلا بد لنا من السير فيه .

– هذا ضرورى .

وفجأة هتفت ، بعد أن أطلت التأمل « مرحى يا جلوكون ! يبدو لى أننا قد اهتدينا الى الأثر الذى سنقتفيه في هذه الأرض المجهولة ، وأن العدالة لن تفلت من أيدينا .

– يا له من نبأ طيب !

– لكم كنا من قبل غافلين !

– ولم ؟

– ذلك لأنها كانت أمامنا منذ وقت بعيد ، يا صديقى العزيز ، وكانت تقف تحت أقدامنا ، ولكننا لم نرها . ان حالنا ليدعو الى السخرية حقا ، وكأننا شخص يبحث طويلا عن شيء يمسك به في يده . فبدلاً من أن ننظر اليها ، توجهنا بأنظارنا الى الآفاق البعيدة ، فلا غرو اذن أنها أفلتت من أيدينا .

— ماذا تعنى ؟

— أقول اننا كنا ندرك العدالة منذ وقت طويل دون أن ندرك اننا
انما نتكلم عنها ولكن بمعنى معين •

— تلك حقا مقدمة يشق طولها على من نفذ صبره لسماعك •

— حسن ، فلتر ان كنت على حق • اننا حين كنا نضج أسس
٤٣٣ دولتنا ، قد أكدنا واجبا عاما • وهذا الواجب ، أو شكل معين من أشكاله
هو ، ان لم أكن مخطئا ، العدالة بعينها • فنحن قد قررنا وأكدنا مرارا
أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع ، هي تلك التي وهبته
الطبيعة خير قدرة على أدائها •

— لقد قلنا بالفعل •

— وقلنا ان من العدل أن ينصرف المرء الى شئونه ، دون أن يتدخل
في شئون غيره ، وهو أمر يقول به كثير من الناس ، وقد قلنا به نحن
أنفسنا •

— أجل ، لقد قلنا ذلك حقا •

— فذلك إذن يا صديقي ، أعنى انصراف كل الى ما يعنيه ، هو ما قد
يؤدي بنا الى العدالة ، اذا أديناه على النحو المنشود • أتعلم الآن علام
بنيت رأيي هذا ؟

— كلا ، فلتنبئني أنت •

— أعتقد أن الصفة التي تتيح لهذه الفضائل الثلاث التي عرضنا
لها ، أي الاعتدال والشجاعة والحكمة ، أن تحتل مكانها في الدولة ،
وتضمن استمرارها ما دامت قائمة ، لابد أن تكون هي الصفة الباقية •
ونحن قد ذكرنا أن الفضيلة المتبقية بعد اهتدائنا الى الثلاث الأخريات
هي العدالة •

— أجل ، لابد أن تكون كذلك •

— ولكن ، ان كان علينا أن نقرر أي هذه الفضائل تسهم بأكبر
نصيب في كمال المدينة ان تمثلت فيها ، لكان من الصعب أن نحدد ان
كانت تلك هي فضيلة اتفاق رأى الحاكمين والمحكومين ، أو تمسك الجنود
بالرأى الصحيح عما ينبغي أن يكون موضوعا للخوف وما ينبغي ألا يكون
موضوعا له ، أو فضيلة الفطنة واليقظة لدى الحكام ، أو أن أعظم أسباب

كمال الدولة هو تلك الفضيلة التى تجعل كلا من الاطفال والنساء والعبيد والاحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله ، دون أن يتدخل فى عمل غيره .

– يقينا ان تحديد ذلك أمر شاق .

– واذن ففى امكاننا على الأقل أن نقول ان القدرة على أداء المهمة التى يفرضها المجتمع على كل فرد تقف فى اسهامها فى كمال المدينة على قدم المساواة مع الحكمة والاعتدال والشجاعة .

– بالتاكيد .

– أولا تعترف اذن بأن تلك القوة التى تتبارى مع الباقين فى اصفاء الكمال على الدولة هى العدالة ؟

– اننى لأقر ذلك بلا تردد .

– فلتختبر هذه المسألة من وجهة نظر أخرى ، لنرى ان كنت ستظل متمسكا بهذا الرأى . أليس من مهمة الحكام فى المدينة اصدار الحكم فى القضايا ؟

– بلا شك .

– وما هو المبدأ الذى ينبغى أن يتمسكوا به فى احكامهم على الدوام ؟ أليس هو المبدأ القائل بأن أحدا لا ينبغى أن يعتدى على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو ؟

– لن يكون لهم من هدف سوى هذا .

– لأن هذا عدل ؟

– أجل .

– فهذا اذن سبب آخر يقنعنا بأن العدالة انما هى أن يمتلك المرء ما ينتمى فعلا اليه ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به .

– تماما . ٤٣٤

– ولكن الا توافقنى على أنه ليس من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والبذاء حرفتيهما ، أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما ، أو أن يصير شخص واحد على القيام بالحرفتين معا، فيتبادل الناس على هذا النحو كل الحرف ؟

— لا أرى في ذلك خطرا كبيرا •

— ولكنى أعتقد أن الصانع ، أو أى شخص آخر ، ممن أهله الطبيعة لحياة الصناعة ، إذا خضع لاغراء المال أو الأعوان أو القوة أو أى نفع آخر ، فقرر أن ينضم الى صفوف المحاربين ، أو أن المحارب إذا قرر أن ينضم الى صفوف الهيئة المفكرة التى ترعى شئون الدولة ، على الرغم من عجزه عن ذلك ، وإذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم ، أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقه أن يتولى هذه المهام كلها معا ، فأظن أنك تتفق معى على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة •

— يقينا •

— وعلى ذلك ، فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب ، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة •

— بالتأكيد •

— ولكن ، ألا تسمى أكبر الجرائم التى ترتكب فى حق الدولة ظلما ؟

— لن نجد لها اسما آخر •

— فهذا إذن هو الظلم • اما اذا اقتصرت كل من الوظائف الثلاث : الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فى الدولة ، فهذا عكس ما قلناه الآن ، أى هو العدل ، وهو ما يجعل الدولة عادلة •

الأجزاء الثلاثة للنفس — أن من واجبنا ، على أية حال ، ألا نقطع فى هذا الأمر برأى نهائى فى هذه المرحلة • والواجب أن ننتقل بهذه الفضيحة الى الفرد ، فإذا ثبت لنا أنها هى قوام العدالة فيه بدوره ، كان لزاما علينا أن نعترف بأنها بالفعل كذلك ، واستحال توجيه أى اعتراض على هذا الرأى • أما اذا لم يثبت لنا ذلك لكان علينا أن نوجه بحثنا وجهة أخرى • فلنختم الآن البحث الذى كانت نقطة بدايتنا فيه هى الفكرة القائلة ان من الأسهل الوصول الى فهم لماهية العدالة فى الفرد اذا بحثناها فى البداية على نطاق أوسع • هذا النطاق الأوسع هو الذى نظرنا اليه على أنه الدولة • وعلى هذا الأساس أقمنا

دولة تبلغ أقصى درجات الكمال ، واثقين من الاهتداء الى العدالة
في الدولة الكاملة • فلنطبق ما كشفناه فيها على الفرد ، -
فان تطابقت النتائج ، كنا سائرين في الطريق الصحيح ، أما اذا
كانت العدالة في الفرد مختلفة ، فعلى ان نعود الى الدولة لنختبر نتائجنا ٤٣٥
فيها • ولعلنا اذا ما واجهنا الفرد بالدولة على هذا النحو ، واختبرنا
الواحد منهما بالآخر ، فقد تنبثق عنهما العدالة ، كما تنولد النار من قرح
حجرين ، وبذلك يؤكد نورها الفكرة الموجودة في أذهاننا أقوى تأكيد •

- هذا هو المنهج السليم الذي لا نستطيع ان نتبع غيره •

- والآن ، فإذا أطلقنا اسما واحدا على شيئين أحدهما أكبر من
الآخر ، فهل يكون اختلافهما راجعا الى ما يطلق عليهما بفضله اسم
واحد ، أم ما يكونان بفضله متماثلين ؟

- بل ما يكونان بفضله متماثلين •

- واذن فالإنسان العادل لا يختلف عن الدولة العادلة في كل ما يتعلق
بصفة العدالة ، وانما يشبهها في ذلك •

- أجل ، انه يشبهها •

- على أننا قد رأينا ان العدالة تتحقق في الدولة اذا ما قامت كل
طبقة من الطبقات التي تكونها بما يتعين عليها أدائه ، ورأينا من جهة
أخرى ان الدولة تكون عاقلة ، شجاعة ، حكيمة ، بفضل ميول وصفات
معينة تتوافر في تلك الطبقات ذاتها •

- هذا صحيح •

- فإذا ما اهتدينا ، يا صديقي ، الى نفس هذه الصفات في الفرد ،
فسيكون حكمنا هو أنه يستحق نفس الأسماء التي أطلقناها على الدولة ،
لأن لديه نفس الميول •

- هذا ضروري •

- واذن فما نحن أولاء قد عدنا الى المسألة البسيطة ، ألا وهي ان
نعرف ان كان للنفس تلك الصفات الثلاث أم لا •

- أهذه مسألة بسيطة ؟ انها لا تبدو لي بسيطة على الاطلاق ! واعتقد
يا سقراط ان المثل السائر كان على حق حين قال ان الأشياء القيمة صعبة
المنال دائما •

— لا شك في ذلك ، واننى لأود أن أصارحك برأى ، وهو اننى أخشى أن نتمكن من الوصول الى الحقيقة القاطعة في هذه المسألة باتباع ذلك المنهج الذى نتبعه الآن في مناقشتنا . فالطريق الذى يؤدى بنا الى هذا الهدف أطول وأعقد من ذلك . ومع ذلك ، فربما أمكننا الاهتمام الى جواب يقف على نفس المستوى الذى بلغناه حتى الآن في أبحاثنا .

— الا يكفى ذلك ؟ اننى شخصيا مكتف بذلك الآن .

— فلا تخش شيئا اذن ، وامض في بحثك .

— ينبغى علينا أن نسلم بأن نفس العناصر والصفات التى تظهر في الدولة ، تتمثل في كل فرد منها أيضا . ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفات الا منا ، ومن المحال أن يتخيل المرء أن صفة الاندفاع التى نلمسها في الدول المشهورة بالعنف ، كدولة التراقين والاسكوديين ، وشعوب الشمال عامة ، أو صفة الميل الى العلم ، التى نلمسها في بلدنا هذا ، أو حب المال ، الذى يمكننا أن نعدده الصفة الأولى للفينيقيين وسكان مصر — أقول ان من المحال أن يتخيل المرء أن هذه الصفات لم تنتقل الى الدولة من أفرادها .

— يقينا .

— هذه نتيجة ضرورية لا يصعب كشفها .

— كلا بالتأكيد .

— وانما الصعوبة في أن نبحث ان كان المبدأ الذى يتحكم في هذه الأنواع الثلاثة من التجارب واحدا ، أم أن هناك مبادئ ثلاثة يؤدى كل منها وظيفته الخاصة ؟ فهل نحن نكتسب المعرفة بمبدأ معين ، ونغضب بمبدأ آخر ، ونبحث عن لذة الطعام والجنس وما يماثلهما من المتع عن طريق مبدأ ثالث ، أم أن النفس كلها تمارس عملها في كل عمل تؤديه ؟ انه لمن الصعب أن نقدم اجابة مرضية عن هذا السؤال .

— ذلك رأى أيضا .

— فلنحاول أن نبحث بهذه الطريقة فيما اذا كانت هذه المبادئ كلها ترجع الى مبدأ واحد ، أم أنها متباينة .

— أية طريقة تعنى ؟

— من الجلى أن الشيء نفسه لا يمكن أن يفعل وينفعل في جزء واحد

منه بطريقتين متضادتين في آن واحد ، وبالنسبة الى موضوع واحد .
وهكذا فاننا اذا اهتدينا الى افعال أو انفعالات متعارضة بين المبادئ التي
نتحدث عنها ، فسنعلم أن ذلك راجع الى أن هذه المبادئ كثيرة ، وليست
مبدأ واحدا .

– هذا صحيح .

– فلتفكر إذن فيما سأقوله لك .

– تكلم .

– أمكن الممكن أن يكون الشيء ساكنا ومتحركا في نفس الوقت وفي
نفس الجزء منه ؟

– كلا بالتأكيد .

– فلنعتبر عن هذا المبدأ على نحو أدق ، حتى لا يكون هناك مجال
للاختلاف في المستقبل . فاذا قال لنا امرؤ ان الشخص الذي يقف ساكنا
ويحرك ذراعيه ورأسه هو شخص متحرك وساكن في نفس الآن ، فإظن
أننا سندرك خطأ هذا التفكير ، وسنجيب بأن جزءا من هذا الشخص
ساكن ، والجزء الآخر متحرك ، أليس كذلك ؟

– بلى .

– فاذا ما استمر محدثنا في عناده وقال ان المنحلة الدوارة التي
يلعب بها الاطفال هي بأكملها متحركة وساكنة في آن واحد ، لأن مركزها
ثابت ، وهي تدور حول نفسها ، وأن هذا القول يسرى أيضا على كل شيء
يدور حول نفسه ويظل في مكانه . – عندئذ سنرفض هذا القول ، لأن
الأجزاء التي تسكن هذه الأجسام وتتحرك بالنسبة اليها ليست واحدة ،
بل يجب أن نميز بين محورها ومحيطها . فهي ساكنة بالنسبة الى المحور
الذي لا يميل الى أي جانب ، ولكنها بالنسبة الى المحيط متحركة دائريا .
فاذا ما تحرك المحور أثناء دورانها يمينا أو يسارا ، وأماما أو خلفا ، فلن
تعود ساكنة في أي جزء منها .

– هذه هي الاجابة الصحيحة .

– فمن العبث إذن توجيه الاعتراضات على هذا النحو : فمثل هذا
٤٣٧ الاعتراض لن يؤدي بنا الى الحيرة ، أو الى الاعتقاد بأن نفس الشيء

يمكنه في الوقت نفسه وفي الجزء نفسه منه ، وبالنسبة الى الموضوع نفسه .
أن يفعل أو ينفعل على نحوين متضادين (١) .

— هذا ما سأقول به ، من جانبي على الأقل .

فاستطردت قائلاً : فلنسلم ، على أية حال ، بصحة هذا المبدأ ،
حتى لا نضطر الى المضي في نقاشنا الى ما لا نهاية ، محاولين تنفيذ كل
الاعتراضات التي تسعى الى النيل منه . وحسبنا أن نتفق على أنه لو بدا
لنا هذا المبدأ مخطئاً في المستقبل ، فستكون كل النتائج التي استخلصناها
منه ناسدة .

— أجل ، إنها متضادة .

— ألا ينبغي أن ننظر الى التصديق والتكذيب ، والرغبة في الشيء
والنفور منه . والجذب والتنافر ، على أنها أزواج من الأفعال أو الانفعالات
المتضادة ، أيا كانت هذه الأفعال والانفعالات ؟

— أجل ، إنها متضادة .

— وماذا تقول عن الجوع والعطش ، والارادة والتمنى ، والرغبات
بوجه عام ؟ ألا تنتمي في رأيك الى الطرف الايجابي من الأزواج التي
تحدثنا عنها ؟ فمثلاً ، في حالة رغبة المرء في شيء ، أليس لك أن تقول
ان نفسه تميل الى ما يرغبه ، أو أنها تجذب اليها ما تريد تملكه ، أو أنها
بقدر ما تريد أن تنال شيئاً ، تصدق على رغبتها ، وكأنها تجيب بالايجاب
على سؤال باطن يرمى الى تحقيق ما ربتها ؟

— هذا صحيح .

— أما عدم الرغبة ، وعدم التمنى ، والكراهية ، فهي ، تنتمي الى
الطرف السلبي المضاد ، مع الرفض أو النفور ؟

— بالتأكيد .

— فإن سلمنا بذلك ، فهل نقول عن الرغبات أنها تؤلف فئة خاصة ،
أبرزها هي ما نسميه بالجوع والعطش ؟

— سنعترف بذلك .

(١) يعد هذا أول تعبير دقيق عن مبدأ التناقض في تاريخ الفلسفة .

– أليست الأولى هي الرغبة في الأكل ، والثانية هي الرغبة في الشرب ؟

– بلى .

– فهل العطش ، من حيث هو عطش ، هو رغبة في النفس قتجه الى أى شيء آخر غير الشرب وحده ؟ أعنى هل هو عطش لمشروب ساخن أو بارد ، كثير أو قليل ، أى بالاختصار ، هل هو عطش الى أى نوع بعينه ، أم أن المرء يرغب في الشراب البارد اذا كان يشعر بالحر ، بالاضافة الى عطشه ، ويرغب في الشراب الساخن اذا كان يشعر أيضا بالبرد ، ويرغب في كثير من الشراب اذا كان عطشه شديدا ، وفى القليل منه ان كان بسيطا ؟ أما العطش في ذاته ، فلا يمكن أن يكون رغبة في شيء سوى موضوعه الطبيعى ، أى الشراب في ذاته ، مثلما أن الجوع ليس الا الرغبة في الأكل .

– هذا صحيح : فكل رغبة ، في ذاتها ، لا تسعى الا الى موضوعها الطبيعى منظورا اليه في ذاته . أما الرغبة في شيء محدد فتربط بأعراض تضاف اليها .

– ولكن ينبغى أن نكون هنا على حذر ، حتى لا نضطرب أمام ٤٣٨ الاعتراض القائل ان المرء لا يرغب بطبيعته في الأشياء الطيبة ، وأنه اذا كان العطش رغبة ، فهو بالتالى رغبة في شيء طيب ، سواء أكان موضوعه الشراب أم غيره ، وأن الحال كذلك في بقية الرغبات .

– اعترف بأن للاعتراض وجاهته .

– ولكن من المؤكد أن كل الأشياء التى لها بطبيعتها صلة بشيء آخر ، يكون أحدها مشروطا اذا كان الآخر مشروطا ، وأن لم يكن الواحد مشروطا ، كان الآخر غير مشروط .

– لست أفهم ما تعنى .

– أعنى ان الشيء الأكبر ليس أكبر الا بالنسبة الى شيء آخر .

– هذا صحيح .

– أعنى شيئا أصغر منه ، أليس كذلك ؟

– بلى .

– وأن الشيء الأكبر جدا ، ليس كذلك بالنسبة الى شيء أصغر جدا ، أتسلم بهذا ؟

• - أجل .

- وهل تسلم بأن ما كان أكبر في وقت ما انما كان كذلك بالنسبة الى شيء أصغر منه ، وما سيكون أكبر في المستقبل سيكون كذلك بالنسبة الى شيء أصغر منه ؟

• - لا شك في هذا .

- وهذا المبدأ نفسه يصدق على علاقة الأكثر بالأقل ، والزوج بالنصف ، والأثقل بالأخف ، والأسرع بالأبطأ ، وما شابهها من الأمور ، وكذلك على الحار والبارد ، وما يماثلهما .

• - هذا صحيح .

- وفيما يتعلق بالعلم ، اليس الأمر على هذا النحو ذاته ؟ ان الهدف الحقيقي للعلم هو أن يكون للمرء معرفة بما يمكن أن يعرف في ذاته ، دون أي قيد أو شرط . اما العلم الخاص المحدد فله موضوع خاص محدد . مثال ذلك أنه بعد اختراع الناس لعلم بناء المساكن ، أصبحت هذه المعرفة مميزة عن غيرها من العلوم ، ذلك باطلاق اسم « العمارة » عليها .

• - بلا شك .

- اليس ذلك راجعا الى ان لها طابعا خاصا ، مختلفا عن كل الآخرين ؟

• - بلى .

- وهذا الطابع الخاص ، اليس راجعا الى أن لها موضوعا محددا ؟ وهلا تتميز كل الفروع الأخرى للصناعة والمعرفة على هذا النحو ذاته ؟

• - هذا صحيح .

- فاذا كنت تفهم ما أقوله الآن ، ففي إمكانك أن تدرك معنى ما قلته منذ قليل .: ذلك لأن الأشياء التي يكون كل منها بطبيعته مرتبطا بشيء آخر ، لا يكون أحدهما موصوفا بصفة معينة الا اذا كان الآخر موصوفا بهذه الصفة ذاتها . ولست أرمي من ذلك الى القول أن لها نفس صفات الأشياء التي ترتبط بها ، كالقول مثلا ان العلم بالأمور التي تفيد الصحة والشر هو ذاته خير أو شر . وكل ما أعنيه هو أنه عندما يكون موضوع

علم الطب هو العلم في ذاته ، أى عندما يكون له موضوع محدد ، هو الصحة والمرض ، فإنه يفتقد لذلك بدوره علما من نوع خاص ، ومن هنا فإننا لا نعوّده نطلق عليه اسم العلم فحسب ، وإنما نخيف الى ذلك موضوعا خاصا ، فنسميه علم الطب .

— لقد فهمت الآن ، وأعتقد أنك على حق .

٤٣٩ فلنعد إذن الى العطش ، اليس خصصنا من الأشياء التي ترتبط بموضوع محدد ، ما دام في أساسه عطشا الى شيء معين ؟

— أجل ، الى الشراب .

— فإن كان المشروب المطلوب من نوع خاص ، كان العطش أيضا من نوع خاص . أما العطش في ذاته فليس عطشا الى مشروب كثير أو قليل ، حلو أو مر ، وليس على وجه العموم عطشا الى مشروب محدد ؛ فليس للعطش وحده ، وفي ذاته ، من موضوع سوى الشراب في ذاته .

— هذا عين الصواب .

— وعلى ذلك ، فنفس العطشان لا تهفو ، من حيث هو عطشان ، الا الى الارتواء . فهذا وحده هو ما يهفو اليه ، وما يرغبه .

— هذا واضح .

— فإن حدث أن هفت تلك النفس العطشى الى شيء مخالف ، فلا بد أن يكون ذلك راجعا الى أن فيها مبدأ آخر غير مبدأ العطش الذي يقودها كالمداينة نحو الشراب . إذ أنه ليس من الممكن ، كما رأينا من قبل ، أن يحدث نفس المبدأ عن طريق نفس الجزء منه ، وبالنسبة الى نفس الموضوع ، أثارا متعارضة .

— هذا مستحيل فعلا .

— وبالمثل ، فمن الخطأ أن نقول عن يدى قاذف السهم انها تقذف السهم وتجذبه في نفس الآن ، فالحقيقة أن احدهما تجذبه والاخرى تقذفه .

— يقيناً .

— اليس صحيحا أن بعض العطشى لا يرغبون أحيانا في الشرب ؟

— أجل ، كثيرا ما يحدث ذلك .

— فماذا نقول عن هؤلاء ، سوى أن في أنفسهم مبدأ يحرهم

بالشرب ، وآخر ينهاهم عنه . وأن الآخر يختلف عن الأول ويتغلب عليه ؟

— هذا ما اعتقده .

— ألا ترى أن المبدأ الذى يقوم بمثل هذه النواهي فى النفس ، إنما يأتى من العقل ، بينما الانفعالات والميل يرجع الى الانفعالات أو الأمراض ؟

— يبدو لى ذلك .

— فلنا الحق انن فى أن نؤكد تميز كل من هذين المبدأين عن الآخر . فإما المبدأ الذى تفكر به النفس ، فلنسمه العقل ، وأما ذلك الذى تحب به ، وتجوع به وتعطش ، وتتعرض به لكل الانفعالات ، فنسميه شهوة لا عاقلة ، ترتبط باللذة عند اشباع حاجات معينة .

— أجل ، من الطبيعى أن نصل الى هذا الحكم .

— فلنسلم انن بأن لهذين المبدأين وجودا فى النفس البشرية . والآن ، فهل ترى فى الغضب وفى الجزء الغاضب من نفسنا مبدأ آخر ، أم أنك تعتقد أنه يرتبط بأحد المبدأين الآخرين ؟

— ربما كان يرتبط بالثانى ، أى مبدأ الرغبة .

— أما أنا فأميل الى تصديق قصة سمعتها ذات يوم ، هى أن ليونتيوس Leontios ابن أجلايون Aglaion كان ذات مرة عائدا من معبد « بيريه » ورأى خارج الجدار الشمالى جثتا ممددة ، شعر بالرغبة ٤٤ فى القاء نظرة عليها ، وأحس فى الوقت ذاته بالنفور وحاول الابتعاد عنها ، فظل لحظات يقاوم نفسه وقد حجب وجهه بيديه ، ولكن الرغبة غلبته أخيرا ، ففتح عينيه الواسعتين وهرع نحو الموتى هاتفا : «فلتمتع عينيكم أيها التعس بهذا المنظر الرائع ! » .

— لقد سمعت هذه القصة بدورى .

— انها لتشهد بأن الغضب قد يكون أحيانا فى صراع مع الرغبة ، وأن كليهما يختلف عن الآخر .

— هذا صحيح .

— ألسنا نلاحظ فى مناسبات عديدة أن المرء عندما ينتقاد لانفعالاته رغما عن عقله ، يلوم نفسه ، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذى

تغلب عليه ، وأن الغضب في هذا النوع من الصراع ينحاز الى جانب العقل ؟ ولكنى لا أظن أنك لمست في نفسك ، أو فى الآخرين ، حالات ينحاز فيها الغضب الى جانب الانفعال بعد أن يكون العقل قد قرر أن ذلك خطأ .

— بالتاكيد .

— وكذلك فإن المرء عندما يقتنع بأنه قد أخطأ ، فإنه ، كلما زادت أخلاقه كرما ، يقل غضبه اذا الحق به الشخص المظلوم آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى ، اذا كان يرى فيها قصاصا عادلا ، وعندئذ لا يثور غضبه عليه كما قلت من قبل .

— هذا حق :

— أما اذا رأى نفسه ضحية ظلم ، فإنه يثور غضبا ويمتلىء انفعالا ، ويناضل من أجل ما يعتقد أنه العدل ، ويتحمل بصبر آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى حتى يكتب له النصر ، ولا يكف عن جهوده الباسلة حتى يشعر بالرضى ، أو يموت دونها ، أو حتى يهدىء عقله من روعه ويدعوه الى الكف عن ثورته كما يدعو الراعى كلبه الى الهدوء .

— إن تشبيهك لمطابق تماما ، خاصة وقد أكدنا ان المحاربين يخضعون مثل كلاب الحراسة للحكام ، الذين هم رعاة المدينة .

— أنك تفهم فكرتى فهما رائعا ، ولكن تأمل ذلك أيضا .

— ما هو ؟

— لقد اتضح لنا الآن أن الغضب هو عكس ما بدا لنا منذ برهة .

فقد ذكرنا انه عندما يمتلك النفس ، يتجه الى نصرة العقل .

— هذا عين الصواب .

— فهل هو متميز عن العقل أيضا ، أم أنه ليس الا حالة من حالاته ، بحيث لا تكون النفس مشتملة على ثلاثة أجزاء ، وانما على جزئين ، هما العقل والرغبة ، أم النفس أيضا ، شأنها شأن الدولة ٤٤١ التى تشتمل على طبقات ثلاث هى الصناع والمحاربون والحكام ، تنطوى على مبدأ ثالث هو الغضب ، الذى يحارب فى سبيل العقل ، ان لم تفسده التربية السيئة ؟

— لا بد أن يكون الغضب هو ذلك الجزء الثالث :

— أجل ، اذا ثبت لنا ان الغضب يتميز عن العقل ، مثلما ادركنا
تميزه عن الرغبة •

— ولكن هذا امر لا يصعب اثباته ، اذ ان اليسير ادراكه حتى في
صغار الاطفال : فهم منذ ولادتهم يمثلون غضبا ، بينما يبدو ان العقل
لا يتمثل مطلقا في بعضهم ، وان بواذره لا تظهر لدى الجزء الأكبر منهم
الا فيما بعد •

فهمت : هذه ملاحظة رائعة حقا : واود ان اضيف ان سلوك
الحيوانات يبرر ملاحظتك هذه ، كما ان في وسعي ان اسشهد بكلمة
لهوميروس ذكرتها من قبل حديثنا هذا :
« ولام اوليس قلبه وهو يدق صدره بيديه » •

— ففي هذه العبارة ميز هوميروس بوضوح بين شيئين مختلفين
احدهما يلوم الآخر : هما العقل الذي تدبر فيما هو خير وشر ، والغضب
الذي لا يعقل •
— هذا حق •

الفضائل في الفرد ما نحن اولاء قد بلغنا شاطئنا بعد رحلة شاقة •
ولكننا قد اتفقنا الآن على ان في النفس الانسانية
عين الاجزاء التي توجد في الدولة ، وب نفس العدد •
— هذا صحيح •

— الا يستتبع ذلك حتما ان تكون الدولة والفرد متصفان بالحكمة
بفضل مبدأ واحد ، وعلى نحو واحد ؟
— بلا شك •

— وانهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد ، وعلى نحو واحد •
وان الاثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى ؟
— هذا ضروري •

— اليس لنا ان نقول كذلك ، يا جلوكون ، ان الانسان يكون عادلا
على نفس النحو الذي تكون عليه الدولة عادلة ؟
— هذه بدورها نتيجة لا خلاف فيها •

— ولكننا لم ننس بعد ان الدولة تكون عادلة اذا أدت كل طبقة من
الطبقات التي تكونها وظيفتها •

— محال أن نكون قد نسينا هذا .

— وعلى ذلك فإن الفرد يكون عادلا ، ويؤدي وظيفته الحقّة ، إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكوّنة له وظيفته .

— أجل ، هذا أمر ينبغي تأكّيده .

— ليست مهمة العقل هي أن يأمر ، لأنه حكيم ، ولأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسرها ، على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه ؟

— بلى .

— واليس الانسجام بين الموسيقى ورياضة البدن ، كما قلنا من قبل ، هو الذي يبعث التوافق فيهما ، وذلك بتعهده للمبدأ العاقل وتغذيته بجميل الآراء والمعارف ، ويتهدّته للثاني ، وبث الرقة والوداعة ٤٤٢ فيه ، عن طريق الانسجام والائتلاف ؟

— يقينا .

— فإذا ما نشأ هذان الجزءان على هذا النحو ، وهذبا هذا التهذيب ، وعرفا كيف يؤديان واجبهما ، أمكنهما أن يتحكما في الرغبة ، التي تشغل في نفسنا أكبر مكانة ، والتي هي بطبيعتها نهمة لا تشبع ، ولا ترتوى . فعندئذ يتيقظان لحراستها ، لئلا تزداد الرغبة شدة وقوة إذا ما انغمست فيما يسمى بملذات البدن ، فتأبى عندئذ أن تداوم على أداء مهمتها ، وتحاول أن تمسك بزمام الحكم والسنخطة ، مع أنها بطبيعتها أقل من ذلك شأنًا ، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأسا على عقب .

— يقينا .

— أما بالنسبة إلى الإعدام الخارجي ، فإن هذين الجزئين هما الأقدر على رعاية النفس بأسرها ، ومعها الجسم ، وذلك عن طريق ما يقوم به أحدهما من تفكير وتدبير ، وما يقوم به الآخر من نضال يطيع فيه أوامر الجزء المسيطر وينفذ أهدافه بما فيه من شجاعة ؟

— هذا صحيح .

— وهكذا فإننا نسمي الفرد شجاعا بفضل هذا الجزء الغضبي الثاني من طبيعته ، وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية في الإنسان ، برغم ما تشعر به من آلام أو لذات ، بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن تخشاه وما ينبغي ألا تخشاه .

— تماماً •

— كما أننا نسمى الفرد حكيماً بفضل هذا الجزء الصغير الذى يحكم فيه ، والذى يصدر تلك الأحكام التى تحدثت عنها ، والذى يكون لديه فضلاً على ذلك ، العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة ، وبما يفيد المجموع الذى يكونونه جميعاً •

— هذا صحيح •

— وهلا يفيد هذه الأجزاء فى صداقتها وانسجامها ، ان ينعقد اتفاق الجزء الأمر والجزعين المأمورين على أن تكون القسيادة للعقل ، ولا يحاول منافسته على السلطة قط ؟

— لا شك فى أن الانسجام لا يتم الا على هذا النحو ، سواء فى الدولة وفى الفرد •

— وأخيراً ، فالفرد يكون عادلاً بفضل مراعاة المبدأ الذى ذكرناه مراراً •

— بالطبع •

— والآن ، فهل يوجد فى نظرتنا الى العدالة أى نوع من الغموض يجعلها تبدو مختلفة عما تبدت لنا عليه فى الدولة ؟

— لا أظن ذلك •

— ان لدينا طريقة نشبت بها على نحو قاطع ، اذا ظل الشك يساورنا ، انها هى ذاتها كما فى الدولة ، وذلك باجراء مقارنة بسيطة •
— ما هى ؟

— هب أننا أودعنا مبلغاً من المال لدى دولتنا أو أى فرد اكتسب ٤٤٣ بفضل طبيعته وبحكم تربيته نفس تكوينها ، فهل يتصور أحد أن شخصاً كهذا يحتمل أن يختلس هذا المبلغ ؟

— كلا •

— ان يكون كذلك عاجزاً عن أن ينهب المعابد ، أو أن يسرق أو يخون رفاقه فى حياته الخاصة ، أو الدولة فى الحياة العامة ؟

— أجل ، انه لن يستطيع ذلك •

— كما انه لا يحث بيمينه قط ، ولا يخون عهداً من عهوده

- محال أن يفعل ذلك .
- أما ارتكاب الزنا ، وعقوق الوالدين ، وعصيان الآلهة ، فذلك آثام قد يقتربها أى انسان الا هو .
- بالتأكيد .
- ليس ذلك راجعا الى أن كل جزء فيه يقوم بما يجب عليه القيام به ، سواء فى ذلك الجزء الأمر والطبع ؟
- هو ذلك ، وليس أى سبب آخر .
- فهل أنت مقتنع الآن بأن العدالة هى القوة التى تجعل الناس والدولة على هذا النحو ، أم أنك تود أن نواصل بحثنا ؟
- كلا بالطبع ، انى لا أشك فى ذلك الحدس الذى جعلنا نشعر بأن المصادفة السعيدة قد هدتنا الى صورة للعدالة منذ أن شرعنا فى تأسيس دولتنا .
- هذا صحيح .
- لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة ، التى أعانتنا على أن نكشف الأصل ، هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ، ولأن ولد ليكن نجارا أن يقتصر على النجارة ، وبالمثل فى بقية الصناعات .
- هذا واضح .
- ولكن الواقع أن العدالة ، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ ، لا تتعلق بأفعال الانسان الظاهرة ، وإنما بأفعاله الباطنة ، وبما يختص به الانسان وما يكون فيه قوام الانسان ، فالشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج عن طبيعته ، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزئين الآخرين ، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام ، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة ، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث فى السلم الموسيقي ، العليا والهنيا والوسطى ، وما قد يوجد بينها من انغم . فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر فى كل متوافق منسجم ، بحيث يجعل من كثرتها وحدة - بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه ، سواء فى ذلك جمع المال ، أو اشباع حاجاته الجسمية ، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية . ففى هذه الميادين ينظر دائما الى السلوك العادل الشريف

٤٤٤ على أنه ذلك الذى يسهم فى تحقيق هذا التوافق فى النفس ، ويرى الحكمة فى العلم الذى يهديننا الى مثل هذا السلوك ، أما السلوك الظالم فهو فى نظره ذلك السلوك الذى يقضى على تلك الحالة المنسجمة ، وأما الجهل فهو الراى الذى يؤدى الى مثل هذا السلوك .

— هذا صحيح كل الصحة يا سقراط .

فأستطردت قائلاً : وعلى ذلك فلا أظن أننا نكون قد جاذبنا الصواب اذا أكدنا أننا قد امتدينا الى الانسان العادل ، والدولة العادلة ، والى ماهية العدالة فى كل منهما .

— كلا ، بالتأكيد .

— فهل نعد ذلك أمراً مؤكداً ؟

— أجل نستطيع أن نفعل ذلك .

— ليكن الأمر كذلك . والآن ، أظن أن من واجبنا الانتقال الى بحث الظلم (١) .

— هذا طبيعى .

— ليس الظلم بالضرورة تنافراً بين هذه الأجزاء الثلاثة ، وفوضى وتعدياً من كل واحد على وظائف الآخرين ، وثورة من جزء معين على الكل ، بحيث يزعم السيطرة على النفس ، على الرغم مما تقضى به الطبيعة التى جعلت منه مطيعاً للجزء الأمر بطبيعته ؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هى مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل ، وبالاختصار كل الرذائل .

— الحق أن لهذه كلها أصلاً واحداً .

— والآن ، وقد عرفنا طبيعة الظلم والعادل ، ألا تتبدى لنا طبيعة الأفعال العادلة والعدالة ، وطبيعة الأفعال الظالمة بوضوح تام ؟

— كيف ذلك ؟

— ذلك لأن الطبيعتين تشبهان تماماً الأمور النافعة والأمور الضارة بها ، وهما فى النفس بمثابة هذه الأشياء فى الجسم .

فَسأَل : كيف ؟

(١) يعرض أفلاطون لموضوع الظلم بإيجاز فى هذا الموضع ، لأنه سيتوسع فيه فيما بعد (فى الكتابين الثامن والتاسع) .

— ان الأفعال العادلة تولد العدالة ، والظالمة تولد الظلم .

— هذا ضرورى .

— والصحة انما تكون فى وضع عناصر الجسم فى ترتيب يخضع بعضها للبعض الآخر وفقا للطبيعة . أما المرض فيكون فى وضعها فى ترتيب مخالف لترتيبها الطبيعى .

— هذا صحيح .

— فالفضيلة هى اذن ، على ما يتراءى لى ، صحة النفس وجمالها وقوتها ، أما الرذيلة فهى مرضها وقبحها وضعفها .

— هذا عين الصواب .

— ولكن ألا تسهم الأفعال الجليلة فى تكوين الفضيلة ، والوضيعة فى تكوين الرذيلة ؟

— بالتأكيد .

٤٤٥ — فلم يبق امامنا الآن الا ان نبحث ان كان الأنفع للمرء أن يسلك وفقا للعدالة ، وأن يتصرف بأمانة وعدل ، سواء عرف عنه هذا المسلك أم لم يعرف ، أو أن يقترب الشر ويكون ظالما ، مع التهرب من العقاب ومن ضرورة التكفير عما ارتكبه من اثم .

— ولكن ، يبدو لى أن من العقيم أن نتوقف الآن لنبحث هذه المشكلة يا سقراط . ذلك لأنه اذا كانت الحياة لا تعود محتملة اذا فسد تركيب الجسم ، حتى لو أعطى المرء ملذات العالم وكل ما فيه من سلطان وثروة ، فكيف تكون محتملة اذا فسدت طبيعة مبدأ الحياة ذاته ، حتى لو توافرت للمرء القدرة على فعل كل شئ ، فيما عدا ما يخلصه من الرذيلة وما يؤدى به الى العدالة والفضيلة ؟ ان فيما قلناه عن طبيعة العدل والظلم لخير دليل على ما أقول .

— الحق أنه من العقيم أن نفعل ذلك ، ومع ذلك فما دمنا قد بلغنا المرحلة التى نرى فيها بكل وضوح أن ما نقوله هو الحقيقة ، فليس لنا أن نوهن عزيمتنا فى النهاية .

— كلا ، بحق زوس ، هذا ما يجب ألا نفعله قط .

فاستطردت قائلا : والآن فلتقترب منى لتستمع الى رأى فى عدد أنواع الرذيلة ، أو على الأقل ما تجدر ملاحظته من أنواعها :

— اننى منتبه اليك ، وما عليك الا أن تتكلم •

— حسن ، اننى لا أرى ، من وجهة النظر الرفيعة التى بلغناها فى حديثنا ، سوى شكل واحد للفضيلة ، أما الرذيلة ، فأرى لها اشكالا متعددة •

فسأل : ماذا تعنى ؟

— أعنى انه يوجد من أنواع النفوس بقدر ما يوجد من أنواع متميزة من الحكومات •

— فكم هى هذه الأنواع ؟

— ان للحكومات انواعا خمسة ، وللنفوس بدورها انواع خمسة •
— سمها اذن •

— ان نوع الحكومة الذى تتبعناه الى الآن هو احد هذه الأنواع ، وان يكن فى وسعنا أن نطلق عليه اسمين : فاذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين ، كان ذلك النوع حكومة ملكية ، واذا تقاسم السلطة عدة أشخاص ، كان أرستقراطية •

— هذا صحيح •

— فهذان اذن ليسا إلا نوعا واحدا : اذ ان وجود عدة رؤساء أو وجود رئيس واحد لا يغير من قوانين الدولة الأساسية شيئا ، وذلك اذا كان هؤلاء القادة قد تلقوا التربية والتدريب اللذين عرضا لهما •

— حقا ، انه لا يغير شيئا •

الكتاب الخامس

— ذلك اذن هو نوع الدولة والحكومة التي اراها خيرة قويمة ، والفرد ٤٤٩ المناظر لها . وبالقيااس الى هذا النوع ، تكون الأنماط الأخرى لتكوين الدولة ، أو لطبيعة الفرد ، أنماطا ناقصة . ولهذه الدول الفاسدة أنواع أربعة .

— ما هي ؟

مركز المرأة : وكنت عندئذ بسبيل وصف هذه الأنواع بالترتيب الذي تراءى لى أنها تتسلسل فيه ، عندما تقدم بوليمارخوس ، الذى كان يجلس بعيدا عن أديمانتوس ، ومد يده ، وأمسك بأعلى معطفه من ناحية الكتف ، وجذبه اليه ، ثم مال الى الأمام وانحنى الى جانبه ، وأسر اليه بكلمات لم أسمع منها الا هذه : « أنتركه يستمر وحده ، أم ماذا نفعل ؟ » فقال أديمانتوس بصوت عال : « ليس لنا أن نتركه يفعل ذلك قط » .

فسألت : من هذا الذى تودون أن تتركوه ؟

فأجاب : أنت .

فسألت : أنا ؟ ولم ؟

فقال : يبدو لنا أنك تمضى كما تهوى ، وأنتك تخفى عنا جزءا عظيم الأهمية من الموضوع ، وذلك لأنك لا تملك له تفسيراً . فقد قلت أن الجميع يعلمون أن كل شيء مشاع بين الأصدقاء ، فيما يتعلق بالنساء والأطفال ، وظننت أنك أفلت منا بهذه الملاحظة العابرة (١) .

فأجبت : ألا ترى هذه صحيحا يا أديمانتوس ؟

(١) فى الكتاب الرابع ، ٤٢٣ .

فقال : بلى ، ولكن كلمة « صحيح » في هذه الحالة ، كما في الحالات الأخرى ، تحتاج الى تفسير ، حتى نرى على أى نحو يكون هذا الشيوخ ، اذ ان له أنواعا متعددة فلا تنس اذن ان تذكر لنا ذلك النوع الذى تقصده . لقد انتظرنا دهرنا ، آمليين ان نتحدث أخيرا عن رأيك فى الأحوال التى يتم فيها انجاب الأطفال وتربيتهم بعد ولادتهم ، وكل ما يتعلق بشيوخ النساء والأطفال كما اقترحتة ، اذ أننا نعتقد ان للطريقة التى يطبق بها هذا المبدأ أهمية عظمى ، وخاصة بالنسبة الى المجتمع . أما الآن ، وقد ٤٥٠ انتقلت الى نوع آخر من الحكومة دون ان توضح هذه المسائل توضيحا كافيا ، فقد قررنا ، كما سمعت ، الا نتركك تمضى أبعد من ذلك ، الا بعد ان تشرح لنا كل هذه المسائل ، كما فعلت فى الأخريات .

فقال جلوكون : اننى ايضا اضم صوتى الى أصواتكم .

وهقف ثراسيماخوس : لا يكونن لديك أى شك ، فهذا قرار باجماع الآراء .

فقلت : انكم لا تدرون ما تفعلون بمهاجمتكم لى على هذا النحو : فها انتم أولاء تثيرون من جديد مشكلة هائلة فى اللحظة نفسها التى بدأت فيها أهنيء نفسى على انتهائى من بحث تركيب هذه الدولة ، وكنت سعيدا حين تركتم هذه الملاحظة العابرة تمر فى سلام ، وتتبعتم ما قلته لكم حينئذ . أما الآن وقد أحييتم هذه المسألة من جديد ، فلا أظنكم تعلمون ما ستثيرونه من جدل . أما انا ، فقد تنبأت بذلك من قبل ، وتركت هذا الموضوع جانبا ، خشية أن يؤدي بنا الى كثير من الصدام .

فقال ثراسيماخوس : عجباً أظننا قد أتينا هنا لننسى ، أم لنسمع جدلا ونقاشا ؟

فقلت : لقد جئنا لنتناقش دون شك ، ولكن ليس الى ما لا نهاية .

فقال جلوكون : لن يستكثر أى شخص عاقل عمره بأسره على مثل هذه المناقشات . ولكن لا تلق بالا اليها ، واجب عن استئلتنا دون تردد ، واعرض علينا آراءك عن شيوخ النساء والأطفال بين حراسنا ، وعن تربية الأطفال فى بداية عمرهم ، منذ ولادتهم حتى سن التعليم المنظم ، اذ يبدو ان هذه التربية على أعظم جانب من الصعوبة . فلتحاول اذن ان تذكر على أى نحو نقوم بها .

فقلت : انك يا صديقى لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع . فهو

يشير من الشكوك أكثر مما صادفنا حتى الآن ، ولن يؤمن أحد بأن من
المستطاع تحقيق آرائى • وحتى لو آمن بذلك ، فسوف يشك فى أنها
خير الآراء فى هذا الصدد • لهذا ترونى مترددا فى خوض هذا الموضوع ،
خاشيا أن تظنوه حديثا عن نظام خيالى لا يتحقق •

فأجاب : لا تردد ، فإن مستمعيك أناس ليسوا بقصص النظر
ولا بالعنيدين ولا متربصين بك شرا •

فقلت : يا صديقى المبجل ، انك تقول هذا لتشجعنى دون شك •

فقال : أجل •

— ولكن أثر هذا الكلام فى هو عكس التشجيع تماما • فلو كنت
أنا نفسى مقتنعا بصحة ما سأقول ، لكان تشجيعك فى موضعه • ذلك لأن
الحقيقة لو كانت فى متناول يد المرء ، لكان فى وسعه أن يتحدث بكل ثقة
واطمئنان أمام مستمعين أذكياء فى أهم الموضوعات التى تشغل ذهنه • أما
إذا اقترح المرء رأيا وهو لا يزال فى دور الشك والتنقيب ، كما أفعل
الآن ، فإنه يكون عرضة للخطأ والزلل • وليس معنى ذلك أننى أخشى أن
يسخر منى الغير ، إذ أن هذا خوف صبيانى ، وإنما أخشى أن أنحرف عن
جانب الصواب وأدفع أصدقائى معنى الى الخطأ فى موضوعات يؤدى الخطأ
فيها الى أوخم العواقب • وإنى لأبتهل اليك يا جلوكون ألا تثور لما سأقول
الآن ، وهو أنى أومن بأن ذنب المرء حين يقتل شخصا دون قصد ، أهون من
ذنبه حين يخدعه فى معنى الجمال والخير ، والعدل فى النظم الاجتماعية •
فالأجدر بالمرء إذن أن يتحمل هذه المخاطر مع أعدائه لا مع أصدقائه • ومن
هنا فإن تشجيعك لا محل له •

فضحك جلوكون وقال : حسنا يا سقراط • إذا أوقعنا حديقك
فى خطأ ما ، فسوف نعتبك من تهمة تضليلنا ، وسنعلن أنك برىء من تهمة
قتلنا وخذاعنا • فلتطمئن إذن ، ولتحدث •

فقلت : حقيقة إن القاتل حين يعفى من سوء التدبير والقصود يكون
بريئا فى نظر القانون • ومن الطبيعى أن أعامل على هذا النحو •

فقال : وإذن فليس هناك ما يمنعك من أن تتكلم •

فقلت : إذن « فعلى أن أعود الى موضوع كان من الواجب أن أعالجه
من قبل ، إذ أننى بعد أن عرضت للرجال وحددت دورهم ، يحق لى أن
أتحدث عن النساء كذلك ، خاصة وقد ألحتم على ذلك •

أنتى أرى أن تحديد الشروط التى ينبغى بمقتضاها للرجال الذين

يولدون وينشأون على النحو الذى ذكرناه أن يملكوا النساء والاطفال
وتحديد طرق معاملتهم لهم، هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح الا اذا
التزمنا الطريق نفسه الذى سرنا فيه منذ البداية ، وذلك حين أخذنا على
عاتقنا أن نكون محاربينا ، فى خطتنا هذه ، وكأنهم كلاب حراسة ترعى
القطيع .

.. هذا صحيح .

.. فلنواصل اذن هذا التشبيه ، ونتصورهم يربونه وينشأون على
نفس النحو ، ولنر ان كانت هذه الخطة صالحة أم لا .

.. وكيف ذلك ؟

.. هذا ما أعنيه : انعتقد نحن أن على اناث كلاب الحراسة أن تسهر
كالذكور على حراسة القطيع ، وتصطاد معهم وتسهم فى كل ما يفعلون،
أم أن عليها أن تلتزم بيتها ، على أساس انها لا تصلح الا لرعاية صغارها
بينما ينصرف الذكور وحدهم الى العمل وألى حراسة القطيع ؟

فقال : ان على الجنسين معا أن يقوموا بكل شئ سواء ، ولكن ليس
لنا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الآخر .

فقلت : وهل من الممكن ان نعهد الى حيوان بنفس عمل حيوان آخر
ان لم نغذه ونتعهد به بنفس الطريقة ؟

.. هذا محال .

.. فاذا ما فرضنا على النساء نفس مهام الرجال ، فعلينا أيضا أن
نعلمهن نفس التعليم .

٤٥٢ - أجل .

.. واذن فمن الضروري أن يأخذ النساء بنصيب من هذين الفرعين
من التعليم ، ومن فن الحرب ، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال .

.. هذا ما يؤدى اليه كلامك .

.. ولكن ربما كانت فى هذه الاقتراحات أمور تبدو غريبة اذا خرجت
الى حيز التنفيذ ، وذلك لمخالفتها للمألوف .

.. قد يكون الاجر كذلك بالفعل .

— فماذا تراه أغرب ما فيها ؟ لا شك أنه قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماماً مع الرجال فى حلبة الرياضة ، ولا أعنى بذلك الصغيرات منهن فحسب ، وإنما أعنى المتقدمات منهن فى السن أيضاً ، كالشيوخ الذين يميلون الى رياضة أبدانهم ، مع انكماش أجسادهم وقبح منظرها •

— أجل ، ان هذا ليبدو غريباً حقاً اذا تأملناه من خلال العرف السائد •

— ولكن ، ما دمنا قد بدأنا بعرض آرائنا ، فليس لنا أن نخشى سخرية الساخرين ، الذين ينتقدون ما نريد ادخاله من التجديد ، لا فى موضوع تربية النساء بدنياً فحسب ، بل وفى تربيتهن الموسيقية والذهنية ، وتعويدهن حمل السلاح وركوب الخيل •

— الحق معك •

— حسن ، وما دمنا بسبيل الافصاح عن آرائنا ، فلنبداً بأغرب ما فى هذا النظام ، ولنبتهل الى الساخرين أن يكفوا عن سخريتهم ، وأن يكونوا جادين ، وأن يذكرنا أن الاغريق منذ زمن غير بعيد ، شأنهم شأن معظم البرابرة اليوم ، كانوا يجدون من المخجل ومن المضحك أن يرى الرجال بعضهم بعضاً وهم عراة ، وأنه عندما بدأ الكريتيون ومن بعدهم الاسبرطيون يتدربون على رياضة أبدانهم ، وجدت دعايات ذلك العهد منجلاً كبيراً فى تلك البدع • اليس هذا رأيك ؟

— بلى •

— ولكنهم حين أدركوا أن الأفضل لهم ، فى أدائهم لهذه التدريبات ، أن يكونوا عراة ، من أن يخفوا جزءاً من الجسم ، لم يعد العرى يبدو أمام أعينهم أمراً مضحكاً ، بعد أن كشف لهم العقل عما هو أصلح لهم • ومن هذا المثل يتبين لنا أن التافه وحده هو الذى يسخر من شىء غير منقطع ، وان من يحاول الضحك سبأخراً بشىء غير الحمق والرديلة ، انما يرمى الى هدف آخر غير الخير •

— هذا عين الصواب •

— وأول ما ينبغى أن نتفق عليه ، هو مسألة امكان تحقيق افكارنا أو استحالة • ومن الواجب أن تعرض هذه المسألة أمام الجميع ، الهازل منهم والجاد ، لنرى ان كانت الطبيعة البشرية للمرأ ة تسمح لها بمشاركة الرجال فى أعمالهم ، أم أنها عاجزة عن القيام بأى عمل من هذه الأعمال ، أو هى •

تستطيع القيام ببعضها ولا تستطيع القيام بالبعض الآخر ، وتحت أى هذه الفئات تندرج مهمة الخدمة العسكرية • أليس لنا أن نأمل ، اذا ما بدأنا مثل هذه البداية الطيبة ، أن نصل الى نتيجة لها قيمتها ؟

— بالتأكيد •

— فهل تود أن نناقش أقوال المعارضين بأن نضع أنفسنا مكانهم ، حتى لا يقال عنا اننا استولينا على المواقع لخلوها من المدافعين ؟

— لا شيء يمنعنا من ذلك •

— فلنتكلم اذن بلسانهم قائلين « ليس ثمة داع ، يا سقراط وجلوكون ، لأن يعارضكما غيركما في هذه الآراء • فلقد أقررتما بنفسيكما حين بدأتما تشيدان هذه الدولة ، بأن من الضروري أن يؤدي كل مهنة واحدة فحسب ، هي تلك التى تتفق وطبيعته » •

انى لأسلم بأننا قد أقررنا بذلك ، فهذا أمر واجب •

« فهل هناك من ينكر أن بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة فرقا هائلا ؟ » •

لا أحد ينكر ذلك •

« واذن ، فلا بد من اختلاف العمل الذى يعهد به الى كل منهما وفقا لطبيعته » •

لا شك فى هذا •

« فكيف اذن يتسنى لك أن تتخلص من التخبیط التناقض ، وقد ادعيت الآن أن على الرجال والنساء أن يؤدوا نفس الأعمال ، على الرغم من الفارق الهائل بين طبيعتهما ؟ » •

(ذلك هو اعتراضهم) فهل لديك أيها الصديق العزيز ما ترد به ؟

فقال : ان الرد العاجل ليس بالأمر الهين ، وكل ما فى وسعى الآن هو أن أناشدك أن تتولى أنت الرد غنا ، أيا كان ذلك الرد •

فقلت : الحق أن هذه وغيرها ، يا جلوكون ، صعبا تبدت لى منذ أمد بعيد ، ومن هنا كان خوفى وترددى فى خوض مسألة القانون الذى ينظم امتلاك النساء والأطفال وتعليمهما •

— والواقع أن الأمر لا يبدو هينا •

— كلا ، بالتأكيد ، ولكن هذا هو ما يتعين علينا عمله • ان وقوع الانسان فى حوض صغير ، أو فى بحر كبير ، لا يغير شيئاً من واقع الامر، وهو أن عليه أن يسبح •

— بلا شك •

— فعلينا إذن أن نبدأ السباحة بدورنا ، ونحاول المضى فى النقاش ، عسى أن يقابلنا حوت يحملنا على ظهره ، أو تنقذنا معجزة أخرى (١) •

— أجل ، هذا ضرورى •

— فلنر إذن ان كان ثمة وسيلة للخروج من هذا المأزق ، اننا نتفق بالفعل على ان من الضرورى أن تتولى الطبائع المختلفة مهام مختلفة ، وأن طبيعة المرأة ، من جهة أخرى ، مختلفة عن طبيعة الرجل ، ومع ذلك فنحن نصر على أن تقوم هاتان الطبيعتان المختلفتان بنفس الأعمال • اليس هذا هو ما نلأم عليه ؟

— هو ذاك •

٤٥٤ — الحق أن لممارسة الجدل ، ياجلوكون ، تأثيرا فريدا فى الناس •
— لم ؟

— لأنهم كثيرا ما يدخلون دون وعى فى مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية ، مع أنها ليست الا ثثرة ، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعا لفروعه المختلفة ، ولتعلقهم بالألفاظ فى محاولتهم ايقاع محدثهم فى التناقض • فعملهم ليس نقاشا ، وانما ثثرة •

— الحق أن هذا أمر مألوف لدى الكثير من الناس • ولكن لهذا علاقة بنا فى بحثنا لمشكلتنا الحالية ؟

— يقينا ، لأننى أخشى أن نتردى نحن أيضا فى خلاف لفظى •

— وكيف ذلك ؟

— ذلك لأننا نتمسك باللفظ ، ونؤكد باصرار تام — شأن الثرثار

بحق — أنه ليس للطبائع المختلفة أن تتولى نفس العمل ، دون أن نقوم بأية

(١) الاشارة الى قصة الموسيقىار أريوت الذى اضطر ، لكى يهرب من مؤامرة البحارة الكورينثيين ، الى القفز فى البحر حيث حمله حوت الى الشاطئ فى تارنتوم (هيرودوت ، ١ ، ٢٤ ، ٢٠)

محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق في الطبائع ، والى أى موضوع ننسبه ، وذلك حين وكلنا الى الطبائع المختلفة أعمالا مختلفة ، والى الطبائع المتماثلة أعمالا متماثلة .

ـ الحق : اننا لم نختبر ذلك .

فاستطردت قائلا : واذن ، فكأننا بذلك نتساءل عما اذا كان للصنع ولذوى الشعر من الرجال نفس الطبيعة أم أن الطبيعتين مختلفتان ، فاذا أدركنا اختلاف طبيعتيهما ، فاننا نمنع إحدى الفئتين من ممارسة مهنة صنع الأحذية اذا كانت الأخرى تمارسها .

ـ ان هذا ليكون أمرا مضحكا بحق .

ـ ولكن ، لم كان مضحكا ؟ اليس ذلك لأننا حين وضعنا قاعدتنا لم لكن نرمى الى قرار اتفاق الطبائع واختلافها بمعناه المطلق ، واننا لم نكن نعنى الا ذلك النوع من الاختلاف والاتفاق ، الذى يرتبط بالأعمال والوظائف ذاتها ؟ لهذا قلنا ان الرجل والمرأة تكون لهما طبيعة واحدة ، اذا كان لكل منهما موهبة ممارسة الطب ، اليس كذلك ؟

ـ بلى

أما الرجل الموهوب في الطب ، والرجل الموهوب في النجارة ، فلهما طبيعتان مختلفتان ؟

ـ بالتأكيد .

ـ وعلى ذلك ، فان رأينا أن الذكور يختلفون عن الاناث في قدرتهم على صناعة معينة أو عمل خاص ، فلنقل ان علينا أن نعهد بهذا العمل الى أحد الجنسين فحسب . أما اذا رأينا أن الاختلاف لا يرجع الا الى أن المرأة تلد والرجل ينجب ، فليس معنى ذلك أن المرأة تختلف عن الرجل في المسألة التى نعرض لها ، وسنظل نصر على رأينا أن على الحراس ونسائهم أن يتولوا نفس الأعمال .

ـ ويكون لنا الحق في هذا الاصرار .

ـ فلنطلب الآن الى من يعارضنا أن يذكر لنا ما هى الوظيفة أو العمل الذى يوجد في الحياة المدنية ، والذي تختلف في أدائه طبيعة الرجل والمرأة وتباين قدرتهما .

ـ عليه حقا أن يذكر لنا ذلك .

— ربما رد علينا ، كما ذكرت أنت نفسك منذ قليل ، قائلا انه ليس من السهل الادلاء سريعا بجواب شاف ، وأن الأمر يغدو هينا اذا ما أمعنا التفكير فيه .

— هذا جائز .

— فهل تود أن نرجو معارضتنا أن يقتنع رأينا ، فربما أمكننا أن نثبت له أنه ليس فى ادارة الدولة من مهمة تختص بها المرأة وحدها ؟

— انى لأوافقك على ذلك .

— سنوجه اليه كلامنا متسائلين : ألم تكن تعنى من قولك ان شخصا ما قد وهب القدرة على شىء معين ، وآخر لم يوهب مثل هذه القدرة ، أن الاول يتعلمها بسهولة ، والآخر بصعوبة ، وأن فى وسع الاول ، بعد تعليم بسيط أن يبلغ بكشوفه حدا أبعد كثيرا مما تعلمه ، على حين أن الآخر لا يستطيع ، بعد كثير من التعليم والتدريب ، أن يحفظ ماتعلمه ؟ أليس الجسم لدى الاول عبدا طيعا للروح ، ولدى الثانى عقبة فى طريقها ؟ أم هناك علامة غير هذه ، نميز بها فى كل حالة الموهوب من غير الموهوب ؟

فقال جلوكون : سيجيب بأن من المحال الاتيان بأية علامة أخرى .

— فهل تعرف مهنة بشرية لا يتفوق الرجال فى كل مظاهرها على النساء ؟ دعنا لا نضيع وقتنا بالتحدث عن النسيج وصناعة الفطائر والأطعمة ، التى تجيدها النساء ويستحيل أن يغلبن فيها .

— حقا ان أحد الجنسين يتفوق كثيرا على الآخر فى كل حرفه ، على وجه التقريب ، ولا شك فى أن كثيرا من النساء يفقن كثيرا من الرجال فى أمور متعددة ، أما اذا نظرنا الى المسئلة بوجه عام فالأمر كما تقول .

— وعلى ذلك ، فليس فى ادارة الدولة ، أيها الصديق ، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء ، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال . ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين ، فإن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف ، وكذلك الرجل ، وان تكن المرأة فى كل شىء أدنى قدرة من الرجل .

— هذا صحيح .

— فهل يعنى ذلك أن نعهد بكل شىء الى الرجال من دون النساء ؟

— كلا بالطبع .

– ان الأجدر بنا في رأيي أن نقول أن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئاً ، ونساء وهبن القدرة على الموسيقى وغيرهن لم يوهبنها .

– بلا شك .

٤٥٦ – أليست هناك أيضاً نساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب ، وغيرهن لا يملن الى هذه ولا الى تلك ؟

– أعتقد ذلك .

– ونساء محبات للحكمة ، وغيرهن يبغضنها ؟ ونساء يتصفن بالشجاعة ، وأخريات بالجبن ؟

– أجل .

– فهناك إذن نساء جديرات بالاشتغال بحراسة الدولة ، وأخريات غير جديرات بذلك ، إذ أن الصفات السابقة هي تلك التي اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور .

– أجل ، أنها هي .

– ففي المرأة إذن ، كما في الرجل ، طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة ، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدى الرجل .

– هذا واضح .

– فعلياً إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم ، لأن قدرتهن تؤهلن لذلك ، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال .

– لابد أن نفعل ذلك .

– أليس لنا أن نعهد الى الطبائع المتشابهة بنفس الوظائف ؟

– بلى .

– ها نحن أولاء إذن قد عدنا في نهاية الأمر الى نقطة بدايتنا ، وأدركنا أنه ليس مما يتعارض مع الطبيعة أن نربي الحراس النساء على الموسيقى وعلى الرياضة البدنية .

– هذا صحيح .

– وعلى ذلك ، فليست القاعدة التى وضعناها خيالية أو مستحيية التحقيق ، مادامت متفقة مع الطبيعة ، بل ان القاعدة المتبعة اليوم ، هى حقا المضادة للطبيعة •

– يبدو لى ذلك •

– حسن ، لقد أخذنا على عاتقنا أن نبحث ان كانت قواعدها هذه ممكنة التحقيق ، وان كانت هى الأصلح فى الوقت ذاته •

– أجل •

– أما ان من الممكن تحقيقها ، فهذا ما اتفقنا عليه الآن •

– هذا صحيح •

– وعلينا الآن أن نتبين ان كانت هى الأصلح •

– هذا أمر طبيعى •

– الا تنفع التربية التى يتلقاها الرجل للنساء كذلك ، ان كنا نود ان نربى حارسات للمدينة ، ما دامت التربية موجهة الى نفس الطبيعة ؟

– بلا شك •

– والآن ، أود أن أعرف منك شيئا •

– ما هو ؟

– ما هو رأيك الخاص فى الرجال • أتظن أن بعضهم خير أو شر من البعض الآخر ، أم أنهم جميعا متشابهون ؟

– كلا ، ليسوا متشابهين •

– فلننظر فى الدولة التى شيدناها ، ولنتساءل أيهم ، فى رأيك ، خير من الباقين : أهم الحراس ، الذين يشبون على ما فرضناه عليهم من تعليم ، أم الحذاءون الذين هذبتهم حرفة صناعة الأحذية ؟

– يا له من سؤال !

فأجبت : لقد فهمت • واذن فالمحاربون هم أفضل المواطنين جميعا •

– أفضلهم بكثير •

– وكذلك المحاربات أفضل من بقية النساء جميعا •

– أجل •

– ولكن أهنأك ما هو أنفع للدولة من تنشئة أفضل نوع من الرجال والنساء ؟

– كلا ، ليس هناك ما هو أنفع من ذلك •

– ولكن هذه النتيجة لا تتحقق فى الرجال والنساء الا باتباع النظام ٤٥٧ الذى حددناه للتعليم الموسيقى ورياضة البدن •

– هذا صحيح •

– ومن هذا نستنتج أن النظام الذى اقترحناه ليس ممكن التحقيق فحسب ، بل هو أيضا الأفضل للدولة •

– أجل •

– واذن فعلى نساء الحراس أن يقفن عاريات ، مادمّن سيكتسبن برداء من الفضيلة • وعليهن أن يشاركن الرجال فى الحرب ، وفى كل الأعمال التى تتعلق بحراسة الدولة ، دون أن يقمن بأى عمل آخر • وكل ما فى الأمر أن علينا أن نعهد اليهن بأسهل هذه الأعمال ، بالقياس الى مايقوم به الرجال ، وذلك نظرا الى ضعف جنسهن • أما الرجل الذى يسخر لمراى نساء عاريات يتدربن من أجل كمال أجسامهن ، فانه « يجنى ثمار الضحك قبل أن تنضج » (١) ، ولا يعلم لماذا يضحك ، بل لا يدري ما هو فاعل • ذلك لأن اصدق الأمثال هو ذلك الذى يقول ان المفيد جميل دائما ، والضرار هو القبيح •

– بالتأكيد •

الغاء الأسرة – ها نحن ؟ولاء قد اجتزنا أولى العقبات فى بين الحراس الموضوع الذى نبحثه ، وأعنى به أحكام القانون الخاص بالنساء • فنحن لم نكن فقط على صواب حين قلنا ان كل الأعمال يجب أن تقسم بين الحراس والحارسات ، بل لقد أثبتت محادثتنا أيضا أن هذه القاعدة ممكنة التحقيق ومفيدة •

– الحق أنك اجتزت الآن عقبة كأداء •

فاستطردت قائلا : ستعترف بأنها ليست كأداء ، اذا ما استمعت الى تلك التى تليها •

(١) بيت محور للشاعر بندار (الفقرة ٢٠٩) •

• - فلنتحدث اذن ، ولتعرضها علينا •

- انها تتعلق بالقانون الذى يترتب على القانون الحالى وعلى القوانين السابقة عليه •

- وما هو ؟

- هو أن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع • فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم • وليكن الأطفال أيضا مشاعا ، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه •

- الحق أن اقرار هذا القانون أصعب من اقرار سابقه ، وكذلك اثبات امكان تحقيقه ومدى ما يرجى منه من فائدة •

فقلت : أما من حيث فائدته ، فلا أظن أحدا ينكر ما فى القول بشيوع النساء والأطفال من نفع جزيل ، ان أمكن تحقيقه ، وانما تكون الصعوبة الكبرى فى بحث امكان هذا الاقتراح •

- الحق أن الأمرين معا يثيران اعتراضات عديدة •

- انك تجمعهما سويا ، أما أنا ، فأود ان اتخلص من أحدهما ، اذا وافقت على أن الاقتراح مفيد ، وأود أن أقصر البحث على مسألة امكان او استحالة تنفيذه •

- انى أراك تسعى الى المراوغة ، ولكن عليك أن تبرهن على المسألتين معا •

٤٥٨ فاجبت : لا مفر لى من تحمل هذه المشقة ، ولكنى أطلب اليك ان تسدى الى جمىلا ، هو أن تدعى أسرح فى الخيال قليلا ، كما يفعل أولئك الكسالى الذين اعتادوا أن يسبحوا فى أحلام اليقظة كلما ساروا على انفراد • فهؤلاء الناس لا يبحثون فى الوسيلة المؤدية الى تحقيق أية رغبة من رغباتهم ، بل لا يعبأون بهذا الأمر قط ، وانما يخشون أن يصيبهم العناء اذا بحثوا فى امكان تحقيق ما يصبون اليه أو استحالة • فهم يتصورونه متحققا ، وبهذا وحده يخيّل اليهم أنهم قد امتلكوا كل شىء فتراهم يعددون ما سيفعلونه عندما تتحقق رغباتهم ، ويزيدون بذلك أنفسهم خمولا فوق خمولها الطبيعى • وهانذا أحذو حذوهم ، وأسأير نفسى فى ضلعها ، فأرجىء مسألة امكان تحقيق هذا الاقتراح الى ما بعد ، وأفترض الآن أنه ممكن ، فأبحث ، اذا سمحت لى ، فى كيفية تنظيم الحكام لطريقة تنفيذه •

وأبين كيف أن تحقيقه يجلب للدولة والحراس فوائد لا نظير لها • هذا ما سأحاول بحثه معك أولاً ، أما الباقي ، فسنبحثه فيما بعد ، أن وافقت على ذلك •

— اننى وافقك ، فلتبدأ بحثك •

فاستطردت قائلاً : اننى لأعتقد أنه إذا كان حكامنا جديرين بهذا الاسم ، وإذا كان معاونوهم من الحراس مشابهيهم لهم ، فسينفذ هؤلاء الآخرون ما يؤمرون به عن طيب خاطر ، كما أن الأولين سيراعون في أوامرهم قوانين الدولة ، أو يتبعون روحها في المسائل التي تترك تقديرها لهم •

— هذا طبيعي •

— فان كنت مشرعاً ، فعليك أن تختار للرجال الذين انتقيتهم أقرب النساء الى طبيعتهم ، ثم تجمع بين هؤلاء وأولئك ، فيكون للجنسين معا نفس المسكن ونفس الطعام ، ما دام من المحظور على أحد أن يملك شيئاً لنفسه ، ويعيشون سوياً ، ويختلطون معا في الرياضة البدنية وفي بقية التدريبات ، ويشعرون برابطة قوية تجمع بينهم بالطبيعة • اليس من الضروري أن يحدث هذا ؟

فقال : ربما لم تكن هذه ضرورة هندسية ، ولكنها ضرورة قامت على الحب ، وهي بالنسبة الى البشر أقوى وأقدر على الجمع بينهم من الضرورة الاولى •

فقلت : هذا صحيح ، ولكن ترك الاجتماع بين الأزواج ، أو أى عمل آخر مشترك بينهم ، يتم اتفاقاً دون نظام ، هو أمر لا تقره الشرائع ولا يسمح به الحكام فى أى مجتمع يحيا مواطنوه حياة فاضلة •

— الحق أن هذا لن يكون أمراً مستحباً •

— فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدم ما يمكن أن تكون ، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج •

— هذا رأيي تماماً •

— فكيف نحصل على أفضل النتائج ؟ ذلك ما لا يتعين عليك اجابته ٤٥٩ يا جلوكون ، إذ اننى أرى فى بيتك عديداً من كلاب الصيد والطيور الاصيله ، ولابد أنك لاحظت شيئاً فى مسألة التزاوج والتناسل بينها •

- وما هو ؟
- ألا يوجد ، بين هذه الحيوانات ذاتها ، ما هو خير من الباقين ، وان تكن كلها أصيلة ؟
- بالطبع •
- فهل تسمح بأن يتناسل الجميع دون تمييز ، أم أنك تحرص على أن يتناسل أصلحها فحسب ؟
- الأصلح •
- وأيها تفضل لهذا الغرض : الأصغر ، أم الأكبر ، أم الناضجين ؟
- أفضل الناضجين •
- وان لم توجه مثل هذه العناية الى تناسل طيورك وكلابك ، فان نوعها سيتدهور كثيرا ، اليس كذلك ؟
- بلى •
- وهل الأمر على خلاف ذلك فى حالة الخيل وغيرها من الحيوانات ؟
- محال أن يتغير •
- يا الهى ! اننا سنحتاج الى مهارة فائقة فى حكمنا ، ان كان هذا يصدق على جنس البشر أيضا •
- انه لكذلك قطعا ، ولكن لم كان يتعين أن تتوافر فيهم هذه المهارة ؟
- ذلك لأنه سيكون عليهم أن يستخدموا كميات كبيرة من ذلك الدواء الذى تحدثنا عنه من قبل (١) • أذ يبدو أن طبيبا واحدا ، حتى لو لم يكن ماهرا قط ، يكفى لمعالجة أناس لا يحتاجون الى أدوية ، وانما يودون أن يتبعوا نظاما دقيقا فى المأكّل فقط ، أما اذا كان استخدام الأدوية ضروريا ، فسيقتضى ذلك طبيبا ماهرا •
- هذا صحيح ، ولكن ما الذى ترمى اليه من كل ذلك ؟
- يبدو لى أن الحكام سيضطرون الى أن يلجأوا كثيرا الى الكذب والخداع

(١) الدواء المقصود هنا هو ذلك الذى ورد ذكره من قبل فى ٣٨٩ ، وهو اباحة الكذب بوصفه دواء لحالات معينة ، على الا يقوم به الا حكام مخلصون •

من أجل نفع تابعيهم • ولقد قلنا من قبل ان هذا النوع من الكذب نافع بوصفه دواء •

— ان لنا كل الحق في أن نقول ذلك •

— وهكذا يبدو أن هذا المبدأ السليم سيلعب في الزواج وفي انجاب الأطفال دورا ليس بالهين •

— وكيف ذلك ؟

— من الضروري ، تبعا للمبادئ التي أقررناها ، أن يتزوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن • ولابد من تربية أطفال الأولين ، لا الآخرين ، ان كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته • ومن الناحية الأخرى ، فعلى الحكام أن يدركوا وحدهم سر هذا الاجراء ، كيما يتجنبوا على قدر استطاعتهم كل خلاف داخل قطيع الحراس •

— هذا عين الصواب •

— وعلى ذلك ، فسنتقيم احتفالات نجمع فيها بين الشبان والشابات ٤٦٠ ونقدم فيها القرابين ، ونعهد الى شعرائنا بتأليف أناشيد ثلاثم حفلات الزواج • أما عدد هذه الاجتماعات السنوية ، فسنترك تحديده للحكام حتى يستطيعوا أن يحتفظوا بعدد السكان ثابتا بقدر الامكان ، مع حساب مايمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر • فعليهم أن يحرصوا بقدر الامكان على ألا تغدو دولتنا كبيرة أو صغيرة أكثر مما ينبغي (١) •

— هذا حسن •

— يبدو لي أن عليهم اختراع نوع من القرعة المدبرة ، التي يظن معها الأعضاء الأقل شأنًا أن السبب في نتيجة الاقتراح هو سوء حظهم لا تدبير الحكام •

— تماما •

(١) يلاحظ أن تحديد النسل ، على النحو الذي يدعو اليه افلاطون ، مستحيل لأن قواعد الزواج التي يدعو اليها تقتصر على طبقة الحراس وجدها ، ولا تمتد الى الطبقة الدنيا ، التي تؤلف العدد الأكبر من سكان الدولة •

— وفضلاً عن ذلك فإن الشبان الذين يبذلون بلاء حسناً في الحروب وغيرها من المهام ، يمنحون مكافآت وامتيازات منها زيادة عدد مرات معاشرتهم للنساء ، إذ أن تلك في الوقت ذاته ذريعة معقولة للحصول منهم على أكبر عدد ممكن من الأطفال .

— هذا صحيح .

— أما الأطفال ، فعندما يولدون ، يعهد بهم إلى هيئة تتولى شئونهم ، تتكون إما من رجال أو من نساء ، وإما من الجنسين معاً ، ما دامت المهام العامة مشتركة بين الرجال والنساء .

— حسن .

— ومن الواجب أن يعنى هؤلاء الموظفون بأبناء صفوة المواطنين ، ويعهدوا بهم إلى مربيات ، يقطن وحدهن مكاناً خاصاً من المدينة ، أما أطفال المواطنين الأقل مرتبة ، وأولئك الذين يولدون وفي أجسامهم عيب أو تشويه ، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفي بعيد عن الأعين (١) .

— أجل ، إذا أردنا المحافظة على نسل الحراس .

— وعليهم أن يعنوا بتغذية الأطفال ، وينقلوا الأمهات إلى دور الحضانة عندما تمتلئ أثداؤهن باللبن ، مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بالألا تتعرف الأمهات على أطفالهن . فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن ، فلا بد من إيجاد مرضعات . ومن الواجب تحديد الوقت الذي تقوم فيه الأمهات بالرضاعة بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال ، لأن هذه وغيرها من الأعمال من شأن المربيات والخدم .

— إن هذه التدابير من شأنها أن تجعل الأمومة أمراً هيناً بالنسبة إلى نساء الحراس .

— هكذا ينبغي أن تكون ، ولكن لنواصل بحث موضوعنا . لقد قلنا أن انجاب الأطفال يجب أن يتم بواسطة أناس ناضجين .

— هذا صحيح .

— ألا تظن معي أن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عاماً للمرأة وثلاثون للرجل ؟

(١) قد يكون في هذا دعوة إلى قتل الأطفال المشوهين ، على النحو الذي كان متبعاً في اسبرطة .

— أى الأعوام تعنى ؟

— أعنى أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالا منذ سن العشرين حتى الأربعين ، أما الرجل ، فبعد أن يجتاز « أشد فترات العمر حماسة للسباق » ، يظل ينجب أطفالا حتى الخامسة والخمسين .

٤٦١ — الحق أن هذه هى الفترة التى تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية ، عند الجنسين ، أقصى مداها .

— فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالا للدولة قبل هذه السن أو بعدها ، فسنتهمه بأنه آثم فى حق الدين والعدل ، إذ أنه ، لو أفلح فى إخفاء ميلاد أطفاله ، فمعنى ذلك أنه يأتى للدولة بأطفال لم يقتزن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التى يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية فى الدولة لكل زواج ، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خيرا منهم ، وأن ينجب الناقعون للدولة أطفالا أنفع لها منهم . أما هذا الذى يفعله أولئك ، ففيه مخالفة وإباحية شنيعة .

— هذا حسن .

— وينطبق نفس الحكم على الرجل الذى بلغ سن النضوج ، حين يحاول أن ينجب من امرأة بلغت نفس السن دون أن يكون الحاكم قد جمع بينهما : إذ أن الطفل الذى يهباه للدولة فى مثل هذه الظروف ، دون أن يكون القانون أو الدين قد باركهما ، لا يكون بالنسبة إلينا إلا لقيطا .

— هذا عين الصواب .

— فإذا تجاوز الرجل أو المرأة سن الانجاب للدولة ، فأرى أن نترك للرجال حرية الاختلاط بمن يشاءون من النساء ، فيما عدا بناته ، وبنات بناته ، أو أمه أو جدته ، ونترك للنساء نفس الحرية ، مع استثناء الأبناء والآباء والأحفاد والأجداد . ولكننا إذ نترك لهم تلك الحرية ، ينبغى أن ننبههم إلى أن يحرصوا كل الحرص على ألا ينجبوا للدولة أى طفل ، فإذا لم تفلح احتياطاتهم ، فليضعوا فى أذهانهم أن يتخلصوا منه لأن الدولة لن تستطيع أن تربي طفلا كهذا .

— تلك تدابير حكيمة . ولكن على أى نحو يميزون آباءهم وبناتهم وغيرهم من الأقارب الذين ذكرتهم ؟

— لن يستطيعوا تمييزهم قط . وإنما ينبغى أن ينظر الرجل ، منذ

الوقت الذى يبدأ فيه زواجه ، الى كل الأطفال الذين يولدون فى الشهر السابع أو العاشر ، الذكور منهم على أنهم أبناؤه ، والانات على أنهن بناته ، وعلى هؤلاء الأطفال أن يدعوهم بالآب ، وعليه أن يعد أبناء هؤلاء أحفادا له ، كما يعدونه هم جدا لهم ، وامراته جدة لهم . كذلك ينبغي أن ينظروا الى الأطفال الذين يولدون فى الفترة التى ينجب فيها آباؤهم وأمهاتهم على أنهم أشقاء وشقيقات لهم ، وبهذا يمتنعون فيما بينهم ، كما ذكرت ، عن كل اختلاط جنسى . ومع ذلك فان القانون يسمح بزواج الاخ من الأخت ، اذا شاء الاقتراح ذلك ، واذا ما أيدته نبوءة دلف .

— هذا عين الصواب .

— على هذا النحو ، أو ما يشابهه ، سيكون شيوع النساء والأطفال بين الحراس فى الدولة . وعلينا الآن أن نثبت فى حوارنا ان كانت هذه الطريقة ستتنفق مع بقية أركان دستورها ، وتمثل أسمى قواعده ، اليس كذلك ؟

٤٦٢ — بلى .

— اليس علينا ، لكى نصل الى اتفاق ، أن نتساءل ما هو أعظم خير يجب على المشرع أن يضعه نصب عينيه فى سن قوانينه التى تكفل النظام فى الدولة ، وما هو أكبر شر يحرض على تجنبه فيها ، وكذلك ان كانت اقتراحاتنا تتمشى مع ذلك الخير وتبتعد عن ذلك الشر ؟

— هذا ضرورى ولا شك .

— اليس شر ما فى الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتا ، وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها ؟

— لابد أن يكون الأمر كذلك .

— ولكن اليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم فى المسرات والآلام ، عندما يشعر كل المواطنين ، على قدر المستطاع ، بنفس القدر من الأفراح لما يصيبهم من نجاح ، أو الأحزان لما يصيبهم من اخفاق ؟

— هو كذلك بالتأكيد .

— وبالعكس ، اليس ما يفرق وحدتهم هو الأنانية فى الأفراح والاحزان ، عندما يمتلئ البعض فرحا والبعض الآخر حزنا من جراء حادث يقع للدولة ، أو لأفراد فيها ؟

— بلا شك .

— هذه الفرقة بين الناس انما ترجع الى أنهم ، فى المجتمع لا يستخدمون كلمات « ملكى » ، و « ليس ملكى » و « لغيرى » ، « ليس لغيرى » ، بالنسبة الى أشياء واحدة .

— تماما .

— وعلى ذلك فأصلح الدول هى تلك التى يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد ، وبالنسبة الى نفس الأشياء .

— انها هى الأصلح بالفعل .

— مثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد . فعندما يشعر المرء منا بألم فى أصبعه مثلا ، فان المجموع الذى يكونه الجسم والنفس ، والذى يخضع لبدأ واحد يحكمه ، يشعر بنفس الألم ، ويتألم الكل مع العضو الجريح ، ومن هنا نقول ان الانسان يحسن ألما فى أصبعه ، وكذلك نقول عن كل عضو آخر فى الانسان أن الانسان كله هو الذى يتألم ، أو يسر اذا تم له الشفاء .

فقال : ان الأمر لكذلك بالفعل . ولاقل ردا على سؤالك أن خير حكم فى الدولة هو الذى يقترب كل الاقتراب من أنموذج الفرد .

— فاذا وقع لمواطن واحد أمر ، خيرا كان أم شرا ، فان دولة كهذه هى التى تسارع الى القول ان هذا الأمر وقع لجزء منها ، وتطرب أو تتألم معه .

— هذا ما ينبغى أن يكون ، ان كان تنظيم الدولة سليما .

— فعلينا الآن أن نعود الى دولتنا ، ونرى ان كانت النتائج التى انتهينا اليها فى حديثنا تنطبق عليها بوجه خاص ، أو تنطبق بصورة أكمل على دولة أخرى .

— فلنبحث هذه المسألة اذن .

— اليس فى بقية الدول ، كما فى دولتنا ، حكام ورعايا ؟ ٤٦٣

— بلى .

— الا يطلق عليهم جميعا اسم المواطنين ؟

— بلا شك .

ولكن ، الى جانب اسم المواطنين هذا ، ماذا يطلق الشعب فى الدول الأخرى على حكامه .

– انه يطلق عليهم اسم السادة فى معظم هذه الدول . أما فى الديمقراطيات ، فيسميهم حكومة فحسب .

– وأى اسم يطلقه الشعب فى دولتنا على حكامه ، الى جانب اسم المواطنين ؟

– انهم فى نظره حماة وراعون له .

– وكيف ينظر هؤلاء الى الشعب ؟

– انهم ينظرون اليه على أن أفرادهم دافعوا أجوره ومقدمو غذاءه .

– وكيف يعامل حكام الدول الأخرى شعوبهم ؟

– كالعبيد .

– وكيف يتعامل الحكام فيما بينهم ؟

– كزملاء فى السيطرة .

– وفى دولتنا ؟

– كحراس لقطيع واحد .

– ألا يحدث فى الدول الأخرى أن يعامل حاكم زميلا له معاملة الصديق ، وآخر معاملة العدو ؟

– هذا ما يحدث فى كثير من الأحيان .

– عندئذ يعتقد ، ويقول ، أن مصالح صديقه هى مصالحه ، أما مصالح الآخرين فليست من شأنه .

– أجل .

– ولكن ، أهنأك من بين حراسك من يمكنه أن ينظر الى أحد زملائه أو يعامله على أنه غريب عنه ؟

– هذا محال ، مادام يؤمن بأن كل من يراهم أخوة له أو أخوات وآباء أو أمهات ، وأبناء أو بنات ، وأحفاد أو أجداد .

فقلت : هذا حق ، ولكن هل تود أن يقتصر الأمر على استخدام أسماء الأقارب هذه ، أم أنك تود أيضا أن يسلك المواطنون بأسرهم

وكانهم أسرة حقيقية ، وأن يبدو لأبائهم كل ما يأمر به قانون الأبوة من تبجيل ورعاية وخضوع لأولئك الذين بعثونا الى الوجود ، والا لما كان لهم أن ينتظروا خيرا من الآلهة ، ولا من الناس ، اذ أنهم لو سلكوا على نحو مخالف لما طلبناه منهم ، لكانوا فى ذلك منحازين الى جانب الاثم والظلم .
الست هذه فى رأيك هى القواعد التى يتعين على كل المواطنين أن يردوها على مسامع الاطفال ، حتى يسلكوا بمقتضاها ازاء أولئك الذين ننبئهم بأنهم آباؤهم أو أقرباؤهم على أى نحو آخر ؟

فقال : الحق أن هذه هى القواعد ، لأنه من التناقض أن يردوها بالسنتهم دائما أسماء الأقارب هذه ، دون أن يطبقوها على سلوكهم .

— ففى دولتنا يتمثل ما قلناه من قبل أكثر مما يتمثل فى أية دولة أخرى ، اذ أنه لو أصاب مواطينها خير أو شر ، فسيقول كل فرد آخر ان شئونه هو ذاته تسير على ما يرام ، أو على غير ما يرام ، وبذلك يستخدمون جميعا هذه الكلمات بمعنى واحد ، وبالنسبة الى نفس الأشياء .

— هذا صحيح كل الصحة .

٤٦٤ — ألم نضف الى ذلك أن تلك الطريقة فى التفكير وفى الحديث من شأنها أن تؤدى الى اشتراك الجميع فى نفس اللذات والآلام ؟

— أجل ، وكنا على حق فى ذلك .

— واذن ، ففى دولتنا ، أكثر من أية دولة أخرى ، سيشترك المواطنون فى نفس الشئون التى يسمونها شئونهم العامة ، وهذه المشاركة تؤدى الى اشتراك كامل فى الآلام والأفراح .

— هذا صحيح .

— فالأم ننسب هذه النتيجة ، ان لم يكن الى دستورنا العام ، والى شيوع النساء والاطفال بين حراسنا بوجه خاص ؟

— هذا أمر مؤكد .

— ولكننا قد سلمنا بأن وحدة المشاعر هذه هى أعظم خير يصيب الدولة ، عندما شبهنا الدولة التى أحسن تنظيمها بجسم يشاطر بأسره كل عضو فيه لذاته وآلامه .

— أجل ، وكنا على حق فى ذلك .

— واذن فقد ثبت لنا ان شيوع النساء والاطفال بين الحراس هو .

أصل الخير العظيم .

— هذا أمر مؤكد •

— ولأضف الى ذلك أن كلامنا هذا يتمشى مع ما قلناه من قبل ، من أن على محاربينا ألا يقتنوا بيوتا ولا أراضى ولا أى شىء يمتلكونه وحدهم ، وانما هم يتلقون من الباقين غذاءهم مكافأة لهم على خدماتهم • فيتقاسمونه فيما بينهم ، وعلى هذا النحو وحده يكونون حراسا بالمعنى الصحيح •

— هذا صحيح •

— ولنتساءل مرة أخرى : هل يشك أحد فى أن القواعد التى وضعناها من قبل ، وتلك التى نضعها الآن ، تسبهم فى جعلهم حراسا بمعنى الكلمة ، فتحول بينهم وبين بذر بذور الشقاق فى الدولة باصرارهم على استخدام كلمة « ملكى » ، لا بالنسبة الى شىء واحد ، بل كل بالنسبة الى شىء معين ، بحيث يحاول كل على حدة أن يغتصب ما يمكنه أن يحصل عليه ليضعه فى بيت خاص به ، يضم امرأته وأطفاله هو وحده فيكون هؤلاء جميعا مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده ، لأنهم لا ينتسبون الا اليه • أما اذا اعتقدوا ، على عكس ذلك ، أن مصالحهم مشتركة بينهم جميعا ، فسيتجهون جميعا الى نفس الهدف ، ويحسسون بنفس المشاعر من آلام ومسرات ، بقدر ما يكون هذا الوفاق ممكنا •

— هذا صحيح كل الصحة •

— وعندما لا يعود لأى واحد من الممتلكات الا شخصه ، ويصبح كل ماعدا ذلك مشاعرا بين الجميع ، ألن تختفى القضايا والاتهامات المتبادلة بدورها ، ويتخلصوا من كل الخلافات التى تنجم عن المال وعن الروابط العائلية ؟

— انهم ليتخلصون منها حتما •

— قلن تكون لديهم اذن قضايا مدنية أو جنائية • فاذا ماهاجمهم اشخاص فى مثل أعمارهم ، فس يكون من حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم ، وسنعلن أن هذا أمر مشروع ، فيكون من المحتم عليهم ، بناء على ذلك ، أن يحتفظوا بأبدانهم سليمة صالحة •

— هذا حسن •

٤٦٥ — ولهذا القانون حسنة أخرى ، هى أنه اذا اختلف شخص مع آخر وشفى غليله بنفسه ، كما قلت ، فان الاحتمال اقل فى أن يسفر الشجار عن نتائج وخيمة •

— يقينا •

— اما الأكبر سنا ، فسوف نمنحه سلطة التحكم فيمن هم أصغر منه ، ومعاقتهم •

— هذا واضح •

.. ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك الى احجام صغار السن عن اهانة من هم أكبر منهم سنا ، أو التعدي عليهم بالضرب ، ما لم يكن ذلك بأمر من الحكام ، أو عن التعرض لهم بأي نوع من الأذى : فهناك حارسان كافيان لإنهيه عن ذلك : هما الرهبة والتبجيل ، إذ يمنعه التبجيل من أن يمس شخصا قد يكون أباه ، وتنبيه الرهبة بأن الآخرين سيهبون للدفاع عن هاجمه ، إذ أنهم قد يكونون أبناءه ، أو اخوته ، أو آباءه •

— هذا ما يحدث في مثل هذه الحالة •

— وهكذا فإن قوانيننا تكفل استتباب الأمن بين محاربينا •

— انه لأمن تام •

— فاذا لم يعرف الشقاق اليهم سبيلا ، فليس لنا أن نخشى من أن يدب الشقاق بين بقية سكان المدينة والحكام ، أو فيما بين هؤلاء السكان أنفسهم •

— كلا بالتأكيد •

— اما الشرون البسيطة التي سيتخلصون منها ، فلسست أرى ما يحملني على الافاضة في وصفها : فهم لا يشعرون بالحسد الذي ينظر به الفقراء الى الأغنياء ، ولن يتعرضوا للمتاعب والآلام التي تجلبها تربية الأطفال والحرص على جمع المال للانفاق الضروري على الخدم ، والذي يؤدي اما الى الاستئذانة ، واما الى التهرب من الديون ، أو الى تكديس المال بأي ثمن ، من أجل تسليمه الى الزوجات والخدم لينفقوه ، وغير ذلك من المتاعب المتعددة ، التي تستوجبها كل هذه المسائل ، وهي متاعب أوضح وأحط وأتفه من أن نطيل الحديث عنها •

— أجل ، انها متاعب مألوفة تماما •

— فاذا ما تخلص محاربونا من كل هذه المتاعب ، فستكون حياتهم أسعد من حياة الأبطال المنتصرين في الألعاب الأولمبية •

— وكيف ذلك ؟

— ذلك لأن هؤلاء المنتصرين لا يستمتعون الا بقدر ضئيل مما

يستمتع به محاربونا ، إذ أن انتصار محاربينا أروع ، وترحيب الشعب بهم أعظم : فهم بنصرهم انما ينقذون الدولة بأسرها ، والجائزة التي ينالونها أثمن » إذ تتكفل الدولة بكل حاجاتهم وحاجات أبنائهم ، وتظل تغدق عليهم أنواع التكريم طوال حياتهم ، وتوارى بهم بعد مماتهم في قبور تليق بمكانتهم .

— ذلك هو التكريم المجيد حقا .

— أتذكر أن أحدا لا أنكره (١) قد لامنا ، خلال حديثنا ، على أننا لن نجعل محاربينا سعداء ، مادام في وسعهم أن يقتنوا كل ما يقتنيه غيرهم من المواطنين ، ولكنهم مع ذلك لا يملكون شيئا ؟ لقد أجبتنا عندئذ بأننا سنعود الى هذه المسألة في الوقت المناسب ، ولكننا شغلنا وقتنا بما يجعل محاربينا محاربين كاملين ، وبتهيئة أكبر قدر من السعادة للدولة في مجموعها ، لا لفئة معينة من مواطنيها .

— انى لأنكر ذلك .

— فلنعد الآن الى الحياة التي يحياها حراسنا . فإذا ما اتضح لنا بحق أنها أجمل وأسعد من حياة أبطال الألعاب الأولمبية ، اتظن أن من الممكن مقارنتها بحياة الحذائين أو غيرهم من الصناع والعمال ؟

— انها لا تقارن بها على الإطلاق .

— وفي رأيي أن الأجدري هو أن أكرر هنا ما قلته من قبل ، وهو أنه إذا كان الحارس يتوق الى سعادة لا تتمشى مع طبيعته بوصفه حارسا . وإذا لم يقنع بتلك الحياة الرقيقة والمضمونة في الوقت نفسه ، التي هي في نظرنا خير حياة ، وإذا ظل يتعلق بفكرة حمقاء خطيرة عن السعادة تدفعه الى محاولة تملك كل ما في الدولة ، ما دام يستطيع ذلك ، فعندئذ سيدرك أن هزيود كان على حق حين قال : « ان النصف هو ، على نحو معين ، أكثر من الكل » (٢) .

فقال : لو استشارني لأشرت عليه بأن يقنع بحياته كما هي .

— واذن فأنت توافق على أن تشترك النساء مع الرجال في كل شيء ، كما قلنا من قبل ، أعنى في شؤون التربية والأطفال وحراسة

(١) كان ذلك امتراض اديمانتوس في مستهل الكتاب الرابع (٤١٩) .

(٢) الاعمال والأيام ، ٤٠ : « بالحمقى ، الذين لا يعرفون كم يزيد النصف على

الكل ... » .

بقية المواطنين ، وأن على النساء ، سواء ظللن فى المدينة ، أم ذهبن الى الحرب ، أن يسسهن فى حراسة الدولة ، ويشتركن مع الرجال ، كما تفعل اناث الكلاب حين تشارك ذكورها فى الصيد والحراسة ، وان يتقاسمن معهم كل شىء ؟ أتوافق على أن يفعلن كل هذا بقدر ما فى وسعهن ، والا يتجاوزن النظام الذى وضعتة الطبيعة بين الرجل والمرأة ، وذلك فى الأمور التى خلقت للجنسين القدرة على التعاون فيها ؟

— أوافق على ذلك .

مسالك المحاربين — واذن ، فلم يبق أمامنا الا أن نبحث ان كان وقواعد الحرب من الممكن أن نجعل بين البشر تلك الوحدة الجامعة التى نلمسها لدى بقية الحيوانات ، وما هى الوسائل المؤدية الى ذلك .

— لقد نبهتنى الى ذلك ، وكنت على وشك أن أحدثك فيه .

— أما عن الحرب ، فأظن أن طريقتهم فيها واضحة .

— كيف ؟

— ان الرجال والنساء سيذهبون الى ميدان القتال معا ، بل سيصبحون معهم من يستطيع ذلك من أبنائهم ، حتى يتعلم هؤلاء هذه الحرفة ، شأنها شأن أية حرفة أخرى ، بأن يلاحظوا ما يتعين عليهم أن يقوموا به عندما يشبون . وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة ، بل ان عليهم أن يكونوا رسلا ومساعدين فى كل ما يتعلق بالحرب ، وأن يقوموا بخدمة آبائهم وأمهاتهم . ألم تلاحظ ما يحدث فى بقية المهن ٤٦٦ وكم من المرات يخدم ابن صانع الفخار أباه ويلاحظه وهو يعمل ، قبل أن يتمكن هو ذاته من صنع الفخار بنفسه ؟

— لقد لاحظت ذلك بالفعل .

— فهل يكون حراسنا أقل حرصا من صناع الفخار على تربية أبنائهم بجعلهم يشاهدونهم ويكتسبون خبرة فى عملهم ؟

.. هذا محال بالطبع .

— فضلا عن ذلك ، فان شجاعة كل حيوان فى قتاله تزداد ان كان صغاره الى جانبه .

فقال : هذا صحيح ، ولكن الخطر ليس ضئيلا ، يا سقراط فى

حالة الهزيمة ، وهى حالة ليست نادرة فى الحروب . فاذا ما جر الآباء أبناءهم معهم الى الهلاك ، لأصبحت الدولة عاجزة عن تعويض الخسارة .

فقلت : ان ما تقوله هو الحق ، ولكن أتظن أولا أن من الواجب أن نرتب الأمور بحيث لا نعرضهم للخطر ؟

— كلا ، ليس هذا ما أقصده على الإطلاق .

— فاذا كانت هناك حالة يتعين فيها مواجهة الخطر ، أليست هى تلك التى يخرج منها المرء أحسن مما كان اذا سار كل شىء على ما يرام ؟

— أجل ، بكل تأكيد .

— وهل تظن أننا نصل الى نفع قليل لا يستحق ما يتعرض له المرء من خطر ، اذا ما مكنا أولئك الذين سيكونون محاربين فى يوم ما ، من أن يشاهدوا الحرب منذ طفولتهم ؟

— كلا ، فالحق أن النفع جزيل من وجهة النظر التى نتحدث عنها .

— واذن ، فلا بد من أن نرتب الأمور بحيث يشاهد الاطفال الحرب مع الحرص على سلامتهم ، وهذا خير حل ممكن ، أليس كذلك ؟

— بلى .

— الا يكون آباؤهم ، أولا ، على أكبر قدر من بعد النظر ، بحيث يمكنهم أن يعرفوا مقدما الحملات الخطرة والجملات التى لا خطر فيها ؟

— هذا معقول .

— وبذلك يصحبونهم الى الحملات غير الخطرة ويحرصون على إبعادهم عن الحملات الخطيرة .

— تماما .

— كما أنهم لن يختاروا للإشراف عليهم أقل المحاربين قدرة على ذلك ، وإنما يختارون أولئك الذين تسمح لهم خبرتهم وسنهم بأن يكونوا خير مرشدين وأصلح موجهين .

— هذا ما يجدر بهم فعله .

— وعلى الرغم من كل ذلك ، فلا بد من أن نعترف بأن الأمور كثيرا ما تسير على غير ما نتوقع .

– بالتاكيد •

– فلكي نقيهم مثل هذه المفاجآت ، يتعين علينا ، أيها الصديق ، أن
نمنحهم أجنحة منذ طفولتهم كي يمكنهم ، اذا دعت الضرورة ، أن يفروا
طائرين •

فتساءل : ماذا تعنى ؟

– أعنى أن من الضروري أن نعلمهم ركوب الخيل في أول فرصة
ممكنة ، فاذا تعلموا الفروسية ، اصطحبناهم ليشاهدوا الحرب لا على خيل
شرسة جامحة ، بل على أسرع الخيل وأسلسها قيادة • فتلك خير طريقة
ينجون بها بأنفسهم وقت الشدة ، مسرعين وراء مرشديهم الكبار •

– ان فكرتك لتبدو لى رائعة حقا •

٤٦٨. فاستطردت قائلا : وفي الحرب ، كيف ننظم علاقات الجند بعضهم
ببعض ، وصلاتهم بالعدو ؟ فلتر ان كانت فكرتى صائبة •

– وما هى ؟

– اذا هرب أحد الجنود من الصفوف وألقى سلاحه ، أو اقترف أى
فعل مشابه من أفعال الخيانة ، ألا ينبغى أن ننزله الى مرتبة العمال ؟
– لابد من ذلك •

– واذا استسلم أحدهم حيا للأعداء ، ألا يجدر بنا أن نهديه الى
أولئك الذين أسروه ، ونترك لهم حرية التصرف فى غنيمتهم ؟
– يقينا •

– أما ذلك الذى يفوق الباقيين شجاعة ، ألا ترى أن على الشباب
والاطفال أن يضعوا فوق رأسه الأكاليل ، كل بدوره ، فى ميدان القتال ؟
– هذا رأى •

– ثم يصافحونه بعد ذلك ؟

– أجل •

– ولكن ، هناك شىء أعتقد أنه لن يحظى بموافقتك •

– وما هو ؟

– هو أن يتبادل القبلات معهم جميعا •

نَقَالَ : انى ، على العكس من ذلك ، اوافق على هذا كل الموافقة .
واود أن اضيف الى هذه القاعدة أن كل من معه ينبغي ألا يأبى عليه قبلة
خلال المعركة ان شاء ، وبهذا نضمن أنه اذا كان أحد المحاربين مفتونا
بشباب أو فتاة ، فسيزداد حماسة لاحتراز النصر .

فقلت « هذا عظيم ، ولا تنس أننا قد ذكرنا من قبل أن المواطنين
الشجعان سيتمنحون فرصا للزواج تفوق فرص الآخرين ، وأننا سنختار
لهم نساء كثيرات مشابهات لهم ، لينجبوا أكبر عدد ممكن من الاطفال .
— هذا ما قلناه بالفعل .

— وماك الآن طريقة أخرى ، نقتبسها عن هوميروس ، لتمجيد هؤلاء
الشبان بما يستحقونه . فقد قال هوميروس (١) أن أجاكس حين أظهر
شجاعة فائقة في المعركة ، قدمت لهم قطعة طويلة من لحم النخاع ، وهى
علامة تقدير ثلاثم بطلا في عنفوان قوته ، فيها تكريم لشجاعته وتقوية
لعضلاته في الوقت ذاته .

— هذا حسن جدا .

— واذن ، فسننتبع ، فى هذه النقطة على الأقل ، نصيحة هوميروس ،
أى أننا نحن بدورنا ، سواء فى أعياد التضحية وفيما يماثلها من الحفلات
سنمجد الشجعان لشجاعتهم ، لا بالأناشيد والأوسمة التى تحدثنا عنها
فقط ، بل بمنحهم أرفع مراتب الشرف ، وبتقديم اللحوم والكؤوس المترعة
اليهم ، وبذلك نزيدهم قوة على قوتهم ، ونعبر فى الوقت ذاته عن اعجابنا
العظيم بكل شجاع وشجاعة .

— هذا خير ما يقال .

— وما هى ذى مسألة أخرى : ألن تقول عن أولئك الذين استشهدوا
فى القتال بعد أن أظهروا شجاعة فائقة أنهم ينتمون الى جنس الذهب ؟

— بلا أدنى شك .

— ولكن ألا نؤمن ، مثل هزيود ، بأن رجال هذا الجنس « يتحولون
٤٦٩ الى أرواح أرضية مقدسة ، رفيعة ، تمنع عن الفانين الشرور ، وتسهر
على حمايتهم » ؟ (٢) .

(١) الايالة ، ٨ ، ٣٢١ — ٣٢٢ .

(٢) الاممال والايام ١٢٢ .

— سنؤمن بذلك ولا شك .

— وسنسأل أصحاب النبوة أن يثبتونا عن أى الجنازات وأى التكريمات اللىق بهؤلاء الذين يجمعون بين صفات البشر والآلهة معا ، وندفنهم كما تشير علينا النبوة (١) .

— هذا ما سنفعله .

— ومنذ أن ندفنهم نظل نرعى قبورهم ونبجلها كما لو كانوا أرواحا ملائكية بحق ، وسنقدم نفس هذه التكريمات لأولئك الذين يموتون بالشيخوخة أو بغيرها ، بعد أن يكونوا قد امتازوا فى حياتهم بفضيلة رفيعة .

— هذا هو العدل .

— والآن ، فماذا يكون سلوك جنودنا ازاء الأعداء ؟

— فى أى شىء ؟

— أولا ، فيما يتعلق بالعبودية ، أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانية الى مرتبة العبيد ؟ أليس علينا أن نهامهم عن ذلك ، على قدر استطاعتنا ، حتى بالنسبة الى بقية الدول ، وأن نعودهم احترام الجنس اليونانى ، وهو اجراء يكفل لنا تجنب الوقوع عبيدا فى ايدى البرابرة .

— هذا ما يتعين علينا أن نتجنبه بكل وسيلة .

— وعلى ذلك ، فلن يكون لنا نحن عبيد اغريق ، وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا .

— الحق أن هذا رأى . فان استعموا الى نصحنا ، فسيوجهون قواهم نحو البرابرة ، وسيكفون عن كل حرب فيما بينهم .

فأضفت : والآن ، أتوافق على سلب الموتى بعد النصير أى شىء ماعدا اسلحتهم ؟ اليسست هذه للجبان حجة يتذرع بها حتى لا يتقدم لمواجهة العدو ، وانما يظل منحنيا فوق جثة وكأنه يؤدى واجبا لا مفر منه ؟ الواقع أن هذا النهب طالما اودى بجيوش عديدة .

— هذا مؤكد .

(١) أى نبوة دلف .

— ألا ترى أن من الجشع المزدول أن ينهب المرء ميتا ؟ أن في معاملة الجثة كأنها عدو وضاعة نفس لا تليق إلا بالنساء ، إذ أن العدو الحقيقي ، وهو الروح ، قد تلاشى ، ولم يترك مكانه سوى الأداة التي كان يحارب بها . وما أشبهه من يفعلون ذلك بالكلاب التي تهجم على الحجر الذي ضربها ، دون أن تمس من ألقاه .

— ليس هناك أى فارق بينهما بالفعل .

— فعلينا إذن أن نكف عن نهب الموتى ، ونندع للعدو فرصة سحب جثثهم .

— أجل ، هذا ما يجب فعله حقا .

— وعلينا ألا نحمل أسلحتنا إلى المعابد ، لنعلقها على الجدران ، ١٤٧٠ وأخص بالذكر الأسلحة اليونانية ، أن كنا نحرص على إبداء ولائنا لبقية اليونانيين . وعلينا أن نحرص بوجه خاص على ألا ندنس معبدا بجلب غنائم إليه من شعبنا ، ما لم تقرر النبوءة غير ذلك .

— هذا عين الصواب .

— وماذا يكون سلوك الجنود أزاء العدو ، من حيث تخريب الأرض وحرق البيوت الاغريقية ؟

— اننى أود أن أستمع الى رأيك أنت .

— أن رأى هو ألا يقع تخريب ولا حرق ، وأن يقتصر الأمر على الاستيلاء على محصول السنة . أتود أن أذكر لك السبب ؟

— يقيناً .

— انه ليبدو لى أن وجود كلمتين تعبران عن الحرب والنزاع المحلى يعنى أن هناك اختلافا في الطبيعة بين الاثنين : أعنى الصراع بين أناس من نفس البلد والجنس ، والصراع مع أناس غرباء . فالعداء بين الأقارب يسمى نزاعاً محلياً ، وبين الأجانب يسمى حرباً .

— هذه التفرقة دقيقة كل الدقة .

— أليس من الدقة أيضاً أن نقول أن الشعوب اليونانية تجمعها رابطة القرابة ووحدة الأصل ، وتختلف عن البرابرة في الجنس والدم ؟ (١) .

(١) كان أفلاطون يشعر شعوراً قوياً بوحدة الأصل لدى الأمة الاغريقية ، وإن لم يستطع أن ينكر الخلافات القوية التي تفرق بين البلاد اليونانية .

هذا صحيح •

— فان قاتل اليونانيون البرابرة ، أو البرابرة اليونانيين ، فعندئذ نقول ان بين الفريقين حربا ، وأنهما بطبيعتهما أعداء ، وأن هذه العداوة تستحق اسم الحرب • أما اذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضا ، فلنقل ان القرابة بين الفريقين لم تنعدم ، ولكن اليونان في هذه الحالة تبدو مصابة بداء الانشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلى هذا هو ما ينطبق على هذه العداوة •

— أنى لأوافق على ذلك • ففكرى فى هذا الشأن هى أفكارك •

— فلنتأمل الأمور اذن فى ضوء هذا التعريف الذى اتفقنا عليه • فحيثما يشب نزاع وتنقسم الدولة ، ويعمد أحد الفريقين الى تخريب حقول الفريق الآخر وهدم بيوته ، عندئذ تستطيع أن تتصور الى أى حد يكون ذلك أمر مرذولا • فليس ثمة جماعة محبة لوطنها تجرؤ على تمزيق الأرض التى هى أمها ومصدر غذائها ، وانما المعقول أن يكتفى الغزاة بالاستيلاء على محصول المهزومين ، وعليهم أن يذكروا أنهم سيصلون يوما الى وفاق ، ولن يظلوا فى حرب دائمة •

— الحق أن هذه الطريقة فى التفكير أقرب الى الانسانية من سابقتها •

— ولكن ألن تكون الدولة التى تريد تشييدها دولة يونانية ؟

— هذا ضرورى •

— ألن يكون مواطنوها خيرين متمدنين ؟

— بالطبع •

— ألن يكونوا محبين لليونان ، يشجعون بانتسابهم اليها ويشاركون بقية اليونانيين دينهم ؟

— يقيناً •

— وعلى ذلك فانهم اذا اختلفوا مع يونانيين ، فان خصومتهم هذه ٤٧١ لن تكون الا نزاعا محليا ، ما دامت تنشعب بين أقرباء ، ولن يطلقوا عليها اسم الحرب ؟

— بلى •

— وهكذا فانهم يمشون فى خلافهم واضعين نصب أعينهم أنهم سينتهون يوما ما الى الوفاق •

— بالتأكيد •

— ولذا تراهم يحاولون أن ييئثوا في خصومهم فضيلة التعقل ، ولا يعضون في عقابهم الى حد استعبادهم أو افنائهم ، وانما ينظرون اليهم على أنهم أصدقاء يمكن اصلاحهم ، لا على أنهم أعداء •

— انه لكذلك بالفعل •

— ولما كانوا يونانيين ، فهم لن يخربوا بلاد اليونان ولن يحرقوا بيوتها ، ولن ينظروا بعين العداوة الى جميع سكان دولة ما ، رجالا ونساء وأطفالا ، وانما يعادون مصدر الشقاق وحده ، وهو عادة عدد ضئيل من الناس • وعلى ذلك ، فهم لا يرضون بأن يخربوا أرضا أو يهدموا بيوتا معظم سكانها أصدقاء لهم ، وهم لا يعضون في عداواتهم الى ما بعد الحد الذى يضطر فيه المذنبون ، تحت ضغط الأبرياء المعذبين ، الى أن يسلكوا سلوكا قويا •

فقال : انى لأسلم معك بأن سلوك مواطنينا نحو خصومهم يجب أن يسير على هذا النحو ، وبأن عليهم أن يعاملوا الأجانب كما يعامل اليونانيون الآن بعضهم بعضا •

— فليكن من القوانين اذن ألا يخرب حراسنا الأرض ولا يحرقوا البيوت •

— لنسن هذا القانون ، ولنعترف بأنه قانون عادل كالباقيين •

هذه الدولة لا تتحقق
الا عند ما يصبح
الفلاسفة ملوكا ••
ولكنى أعتقد يا سقراط ، أننا لو تركناك على هذا النحو فلن تذكر مطلقا ذلك الموضوع الذى استبعدته منذ برهة لتدخل فى كل هذه التفاصيل ، وأعنى به موضوع امكان

قيام دولة لها مثل هذا الدستور ، والوسائل المؤدية الى ذلك • انى لأسلم معك بأن هذا الدستور لو تحقق ، لجلب للدولة التى يتحقق فيها فوائد جمة • وأستطيع أن أضيف ، من جانبى ، الى هذه الفوائد بعضا مما أغفلت ذكره ، وأعنى بها أنه على قدر العنف الذى يحارب به محاربونا أعداءهم ، يزداد تكاتفهم فيما بينهم ، اذ أن قرابتهم وثيقة ، والأسماء التى يطلقونها على أنفسهم هى أسماء الأخوة أو الآباء أو الأبناء ، كما أن اشراك النساء فى القتال ، سواء وضعن فى الصفوف الأمامية مع الرجال ، أم اصطفن خلف الجيش المحارب لارهاب العدو ، ولكى يستعان بهن عند الحاجة —

أقول أن في هذا الاشرار ما يجعل محاربينا أبطالا لا يهزمون • أما في وقت السلم ، فإنهم سينعمون بخيرات هائلة لم نذكر عنها شيئا •

ولكني ما دمت أوافق معك على أن تطبيق دستورنا يؤدي إلى التمتع بكل هذه الخيرات وبغيرها ، فليس لك أن تواصل الكلام في الدستور ذاته ، وإنما لنحاول أن نثبت لأنفسنا أن من الممكن تحقيقه ، وندرس وسائل هذا التحقيق ، ونضع جانبا كل ما عدا ذلك من الموضوعات •

٤٧٢ فقلت : يا له من هجوم مفاجيء حقا ! لقد نفذ صبرك من طول ترددي ، وربما لم تكن تدرك أنني ، بعد أن نجوت بعناء شديد من موجتين (١) ، أواجه الآن أقسى الأمواج وأعنتها ، وهي الموجة الثالثة التي تلقى بي في خضمها الآن • والحق أنك ان رأيت هذه الموجة بنفسك ، واستمعت إلى ردي عليها ، لالتمست لي كل العذر ، ولأدركت سبب ترددي وخوفي من أن أتقدم باقتراح بلغ هذا القدر من الغرابة ، أو طرحه على بساط المناقشة •

فأجاب : الحق أنك كلما أمنت في انتحال هذه الأعذار ، ازدادنا نحن الحاحا عليك في أن توضح لنا وسيلة تحقيق هذا الدستور • فلتحدث اذن وكفاك اضاءة للوقت •

— حسن ، فلأبدا بتذكيركم بأننا ما وصلنا إلى هذه النقطة إلا من أجل البحث عن طبيعة العدل والظلم •

— هذا صحيح ، ولكن فيم يهمننا هذا ؟

— لا شيء ، ولكننا إذا وصلنا إلى كشف طبيعة العدالة ، فهل تشترط على من يتصف بالعدل أن تكون شخصيته مماثلة تماما لما نعرفه عن العدالة ، وأن يكون في هوية تامة معها ، أم يكفي أن يقترب منها بقدر الامكان ، وأن يكون أقرب إليها من كل من عداه من الناس ؟

— هذا وحده يكفي •

— وعلى ذلك فإننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة ، وعما يكونه الرجل العادل ، ان أمكن وجوده ، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم ، انما كنا نبحث عن ذلك لكي نهتدي إلى أنموذج • قمهتنا كانت تأمل هذين الرجلين ، والتفكير في مدى سعادتهما أو شقاءهما ، لكي

(١) وهما المساواة بين المرأة والرجل ، وإلغاء الأسرة •

نصل الى أن أشبه الناس بهما يلقي مصيرا قريبا كل القرب من مصيرهما • أما امكان تحقيق هذه النماذج بالفعل ، فذلك ما لم يدخل في نطاق مشروعا •

— ان ما نقوله هو الحق •

— فاذا ما قام مصور يرسم وجها ذا جمال نموذجي ، وحدد كل ملامحه بدقة كاملة ، فهل تظن أن عجزه عن اثبات امكان وجود شخص كهذا بالفعل هو أمر ينقص من قدره ؟

— كلا بالتأكيد •

فلنقل إذن : ألم نتبع بدورنا أنموذج الدولة السكاملة في هذا الحديث ؟

— بلى •

— فهل تعتقد أن ما قلناه يفقد قيمته ان لم نستطع أن نثبت امكان تكوين دولة على هذا النحو ؟

— كلا بالتأكيد •

— فتلك إذن حقيقة هذا الموضوع • ولكن اذا تعين على ، ارضاء لك ، أن أحاول اثبات أهم الوسائل التي يمكن بها تحقيق مثل هذه الدولة ، ومدى امكان تحقيقها ، فلا بد أن أسألك الاعتراف بأن هذا المبدأ ينطبق في هذه الحالة أيضا •

— وما هو ؟

٤٧٣ — أعتقد أن النظرية يمكن أن تتحقق عمليا على نحو كامل ؟
الا تقضى طبيعة الأشياء بأن يكون الفعل العملي أبعد عن الحقيقة من الكلام ؟ ان الناس قد يعتقدون بعكس ذلك ، ولكن أتوافقني أنت على هذا الرأي ؟

— أئى لأوافقك •

— فلا تطلب منى إذن أن أحقق بالفعل كل ما عرضته في الحديث • ولكن ان أمكننى أن أهتدى الى الوسائل التي تتيح اقامة دولة شديدة الشبه بمثلنا الأعلى هذا ، فلتسلم عندئذ بأننى قد أثبت ما نطلبه ، وهو امكان تحقيق دستورنا • ألن تكون راضيا بهذه النتيجة ؟ أننى ، على الأقل ، راض بها •

— وأنا كذلك •

— أن علينا أن نوضح الآن العيوب التي تجعل حكم الدول الحالية مختلفاً عن حكم دولتنا ، ونبحث في التعديلات التي تؤدي بها الى أن تكتسب روح دستورنا • ومن الواجب أن تكون هذه التعديلات بسيطة قدر الامكان ، أى أن تقتصر على نقطة واحدة ، أو على نقطتين • وعلى أية حال فلنجعل التغيرات ، على قدر استطاعتنا ، قليلة الأهمية •

— هذا حسن جدا •

— واذن ، فلنغير فيها شيئاً واحداً ، وأنا على ثقة من أن في وسعى أن أثبت لك كيف ينقلب وجه الدولة من أساسه • وصحيح أن هذا التغيير ليس بالأمر البسيط ولا بالهين ، ولكنه ممكن •

— وما هو ؟

— ان على الآن أن أواجه ما وصفته بأنه ثلاثة الأمواج وأعتاما • ولكن ينبغي أن أفصح عن رأيي الغريب ، حتى لو تحولت الموجة الى ضحكات تغمرنى بالسخرية وتغرقنى بالاستهزاء • فلتأمل ما سأقوله لك •

— قل •

— ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد ، وما لم يحدث ، من جهة أخرى ، أن قانوننا صارماً يصمد باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة — ما لم يحدث ذلك كله ، فلن تهدأ ، يا عزيزي جلوكون ، حدة الشرور التي تصيب الدولة ، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله • وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها • ذلك ما كنت أتردد في اعلانه منذ وقت طويل ، أدراكاً منى لدى مخالفته للآراء الشائعة • ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر •

فهتف « يا له من رأى يا سقراط ، ويا له من تصريح ذلك الذى أدليت به ! لا بد أنك تتوقع الآن ، بعد ما صرحت به ، أن يقوم عدد من

٤٧٤ الناس ، ليسوا ممن يستهان بهم ، بخلع ستراتهم في الحال ، والتسلح بماتصل اليه أيديهم ، ومهاجمتك بكل قواهم ، ليعاملوك بما تستحق .
فان لم تصدهم بقوة الحجة ، وان لم تستطع أن تنجو منهم ، فستعلم جيدا كيف يكون المرء هدفا للسخرية والاحتقار .

فقلت : انك أنت الذى دفعت بى الى هذا الموقف الحرج .

فقال : اننى لأغبط نفسى على ذلك . ولكن ثق أننى لن أتخلى عنك ، وانما سأعينك بكل قواى ، أعنى بتمنياتى وتشجيعى . وربما كان فى وسعى أن أجيب عن أسئلتك على نحو أصلى مما يجيب به غيرى .
فلتحاول اذن ، وقد اكتسبت بهذه المعونة قوة ، أن تثبت للمرتابين أن الحق معك .

تعريف المفيلسوف فقلت : سأحاول اذن ، ما دمت أجد فيك حليفا
يشد أزرى .

انه ليبدو لى من الضرورى ، ان شئت أن أنجو من أولئك الذين تتحدث عنهم ، أن أصف لهم نوع الفلاسفة الذين نقول ان علينا توليتهم الحكم ، حتى اذا ما ازدادوا بهم علما ، أمكننا أن ندافع عن أنفسنا بأن نبين أن الطبيعة قد قطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة ، وقطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيع من يحكمه .

— ان هذا هو وقت بحث هذا الموضوع .

— حسن ، فلتتبعنى لترى ان كنت رائدا صالحا .

— سر فى طريقك اذن .

— اهنالك ما يدعونى الى أن أنكرك بأننا عندما نقول عن شخص انه يحب شيئا ما فلابد — ان كانت تلك الكلمة صحيحة — من أن يبدى حبه لذلك الشيء بأكمله ، لا لجزء منه فحسب ؟

— أظن أن عليك أن تذكرنى بذلك ، لأننى لا أنكره جيدا .

— لقد كان الأجدر بإجابتك هذه شخصا أقل منك خبرة بالحب يا جلوكون . فلابد أنك تعلم ان كل شاب فى زهرة العمر يخلب لب رجل يقدر الحب ويتذوقه مثلك ، ويبدو له جديرا برعايته وعنايته . اليسست هذه طريقتك فى السلوك نحو من تحبهم ؟ ان أحدهم لو كان مقوس الأنف لأطريت فيه ذلك فأسميته رشيقا . ولو كان ذا أنف مجدوع ، لقلت أنه ذو مظهر ملوكى . ولو كان أنفه مستقيما ، لقلت أنه تام التناسق .

أما ذوو البشرة السمراء من الصبية فإن مظهرهم عسكري خشن ، ودور
البشرة البيضاء أبناء الآلهة ، كما أن من الشائع الحديث عن البشرة الشاحبة
وهو فيما أرى تعبير غير مطابق ، إذ أنه هو اللفظ الذي يعبر به المحب
عن عدم وجود عيب في بشرة محبوبه . وبالاختصار فأنك تلجأ الى كل
الحجج ، وتغنى بكل الأنغام ، حتى لا يفلت منك واحد ممن هم في زهرة
العمر .

٤٧٥ - ان كنت تتخذني مثالا لوصف سلوك المحبين وأحوالهم ، فاني
أوافقك لغرض الجدل .

- ولنتأمل أيضا محبي الخمر : ألا تراهم يسلكون أراءه على نفس
النحو ، ويفتحلون شتى المعاذير ليحتسوا أي نوع منه ؟
- هذا صحيح .

- ولا بد أنك قد لاحظت أيضا ، عن الطموحين ، أنهم ان لم يمكنهم
قيادة جيش بأسره ، اكتفوا بقيادة فرقة منه ، وان لم يمكنهم أن يحظوا
بتكريم عليا القوم وسادتهم ، اكتفوا بتكريم الأتباع وعامة الناس ، حرصا
منهم على أن يكرموا على أي نحو .
- هذا صحيح كل الصحة .

- فهل توافق إذن على أننا عندما نقول عن شخص أنه يرغب شيئا
ما ، فإننا نعني أنه يرغبه بتمامه دون تمييز ؟
- أجل .

- ألا يجدر بنا إذن أن نقول عن الفيلسوف بدوره أنه لا يعشق
الحكمة من وجهها هذا أو ذاك ، وإنما يعشقها كلها ؟
- هذا صحيح .

- فان وجد شخص ينفر من المعرفة ، وبخاصة ان كان لا يزال
حدثا لا يميز الطيب من الرديء ، فإننا نقول عنه أنه لا يحب المعرفة أو
الحكمة ، مثلما ينبغي ألا نقول عمن يأنف من الأكل أنه جائع أو أنه يشعر
برغبة في الأكل ، أو أنه نهم ، وإنما نقول أنه متقزز .
- انك لعل في هذا .

- أما اذا كان المرء ميالا الى تذوق كل المعارف ، وكان عكوبا على

اكتساب العلم ، نهما الى الاطلاع ، ففي هذه الحالة وحدها يحق لنا أن نسميه فيلسوفا •

فأجاب جلوبكون : أن من يستمع الى قولك هذا يستنتج أن هذه الصفة تتوافر في أفراد كثيرين ، يكونون مجموعة غير متألّفة • فيبدو لي أن حب الاستطلاع ، والميل الى كل ما هو جديد في التجربة ، هو الذي يكسب الناس الميل الى كل ما يمكن رؤيته وسماعه في الحفلات الموسيقية • وهذه فئة يكون من الغرابة بمكان أن نضعها في مصاف الفلاسفة ، إذ أن أفرادها لا يجشمون أنفسهم أبدا عناء الاشتراك في مناقشة فلسفية أو ما يشبهها ، وإنما يجرون في كل مكان ليستمعوا الى كل الطقوس الديونيزية ، حريصين على ألا تفوتهم واحدة منها ، سواء في المدينة أو في الريف ، وكانهم ملزمون ، بموجب تعاهد صريح ، بالاستماع اليها كلها • فهل ترى أن حب الاستطلاع عند هؤلاء ، وكذلك عند هواة الفنون الأخرى الأقل شأنًا ، يعطيهم الحق في أن يسموا أنفسهم فلاسفة ؟

فقلت « ما كان هذا رأيي قط • فهؤلاء ليس لهم من الفلسفة. الا المظهر •

فسأل : واذن فمن هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك ؟

— انهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة •

— هذا حسن • ولكن لتفصح عن فكرتك •

— ليس هذا بالأمر الهين لو كنت أحدث غيرك • أما أنت ، فأظنك تتفق معي في هذا الأمر •

— وما هو ؟

— انه لما كان الجميل عكس القبيح ، فهما شيئان ••

— بلا جدال •

— وما دأما اثنين ، فكل منهما واحد •

— أوافقك أيضا على ذلك •

— وهذا يصدق أيضا على العدل والظلم ، وعلى الخير والشر ، وعلى كل المثل (١) • فكل منها لو نظرنا اليه في ذاته لكان واحدا ، ولكنها

(١) هذه أول مرة يرد فيها الحديث عن نظرية المثل أو الصور في المحاورة ، وهي تقدم هنا بايجاز ، ودون برهان ، لأنها ستعرض فيما بعد بالتفصيل •

تتبدى في عدد كبير من التجمعات ، فتمتزج بأفعال ، وبأجسام مادية ،
وببعضها البعض ، وهكذا يبدو كل منها كثيرا •

— هذا صحيح •

فاستطردت قائلاً : وعلى أساس هذه الملاحظة ، أستطيع أن أميز
بين أولئك الذين أطلقوا عليهم اسم محبى الفنون وأصحاب الشئون
العلمية ، وبين الفلاسفة الذين يعنينا هنا أمرهم ، والذين هم وحدهم
الجديرون بهذا الاسم •

— فقال : أفصح عن فكرتك •

فقلت : أن محبى الأنعام والمناظر تستويهم الأصوات العذبة
والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، ولكن
ليست لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل في ذاته أو التمتع به •

فقال : هو كذلك حقا •

— أما أولئك الذين يتسنى لهم أن يرقوا الى الجميل في ذاته ، وأن
يتأملوا ماهيته ، فهم نادرون حقا ، أليس كذلك ؟

— انهم نادرون بالتأكيد •

العلم والظن فإذا كان هناك شخص يؤمن بوجود الأشياء الجميلة،
دون أن يؤمن بوجود الجمال في ذاته ، ويعجز عن أن
يتتبع من أراد أن يطلع عليه ، فهل تظن أن هذا الشخص يحيا بحق ؟
أليست حياته كلها حلما ؟ فلنتأمل معنى الحلم • أليس هو خلط المرء ،
سواء في يقظته أو في منامه ، بين الشئبيه المحاكى وبين الشئء الواقعى
الذى يحاكيه هذا التشبيه ؟

— فى رأى أنا على الأقل أن هذا هو الجلم •

— أما ذلك الذى يسلم بوجود الجمال في ذاته ، ويتسنى له أن
يتذوق هذا الجمال في ماهيته ، وكذلك الأشياء التى تشترك فيه ، دون
أن يخلط بين هذه الأشياء وبين الجمال ، و بين الجمال وبين هذه
الأشياء ، فهل تراه شخصا حالما أم متيقظا ؟

فقال : انه متيقظ بالتأكيد •

— واذن فتفكير ذلك الرجل العارف يستحق أن يسمى معرفة ،
أما تفكير الآخر ، الذى يبني أحكامه على مظاهر ، فليس الاظنا •

— بلا شك .

— ولكن اذا هب في وجهنا ذلك الرجل الذى قلنا عنه ان تفكيره ظن لا علم ، واعترض على رأينا ، الا يكون الأجدر بنا ان نهدئه ونقنعه بالحسنى ، بدلا من ان نخبره صراحة ان ذهنه مختل ؟

— هذا ما يجب علينا ان نفعله .

— حسن ، فلنبحث فيما يمكننا ان نجيب به عليه ، أم انك تود منا ان نوجه اليه سؤالا ، ونؤكد له انه لو كان على علم بشيء ، فنحن لسنا غيورين منه ، وانما يسعدنا ان نلقى رجلا له علم بشيء ؟ سنسأله قائلين: اجبنا — هل العارف يعرف شيئا ما أم لا يعرف شيئا ؟ فلتجب أنت يا جلوكون نيابة عنه .

٤٧٧ فقال : ساجيب بأنه لابد ان يعرف شيئا ما .

— شيئا موجودا أم غير موجود ؟

— بل شيئا موجودا ، اذ كيف نعرف شيئا غير موجود ؟

— وهكذا فلابد ان نوقن ، مهما كانت وجهة النظر التى نتخذها ، بأن ما يوجد على نحو كامل يعرف على نحو كامل ، وما لا يوجد على الاطلاق ، لا يعرف على الاطلاق ؟

— هذا مؤكد .

— حسن . ولكن اذا كان ثمة أشياء من طبيعتها انها توجد ولا توجد في الوقت نفسه ، ان تحتل هذه موقعا وسطا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق ؟

— بلى .

— ولما كانت المعرفة تتعلق بالموجود ، والجهل يجب ان يلحق باللاموجود ، فعلينا ان نبحث لهذا الشيء الوسط عن شيء يقع بين المعرفة والجهل ، ان أمكن وجود شيء كهذا .

— بالتأكيد .

— أليس هناك شيء اسمه الظن ؟

— بلا شك .

— ومن هو ملكة مختلفة عن المعرفة ، أم انه هو المعرفة ذاتها ؟

— أنه ملكة مختلفة •

— واذن فلا بد أن يكون موضوع الظن شيئاً وموضوع المعرفة شيئاً
آخر تبعاً لقدرة كل منهما •

— أجل •

— على أن الموضوع الطبيعي للمعرفة هو الوجود ، أعني معرفة حقيقة
الوجود • ومع ذلك يبدو لى أن علينا ، قبل أن نواصل سيرنا ، أن نحدد
فكرة معينة •

— ما هي ؟

— فلنقل ان الملكات هي أنواع القوى التي تتيح لنا ، ولكل فاعل
آخر ، أن نفعل ما يمكننا أن نفعله • فالبصر والسمع مثلاً ملكتان بهذا
المعنى • أترك تفهم ما أعني بهذا الاسم العام ؟

— أجل ، انى لأفهم ما تعنيه •

— سأنبئك اذن عن رأيى فى الملكات • اننى لا أستطيع أن أرى
فيها لونا ولا شكلا ، ولا أية صفة من تلك الصفات التي تتيح لى ، فى
حالة الأشياء الأخرى العديدة ، أن أميز الواحد منها عن الآخر • وكل
ما أستطيع أن أفعله فى حالة الملكة هو أن أتأمل موضوعها وتأثيراتها ،
وعلى هذا الأساس أستطيع تحديد كل منها ، بحيث أقول بهوية تلك
التي تتخذ لنفسها موضوعا واحدا وتؤدى الى نفس التأثير ، فى حين أقول
باختلاف تلك التي يختلف موضوعها وتؤدى الى تأثيرات مختلفة • فهل
هذه هي الطريقة التي تميز بها أنت بدورك الملكات بعضها عن بعض ؟

— أجل •

— والآن فلنعد ، أيها الصديق الكريم ، الى المعرفة ، لأدرجها ضمن
الملكات ، أم ضمن فئة أخرى ؟

فقال : أنها ملكة ، بل أنها لأقوى الملكات •

— وما قولك فى الظن ؟

— اننا لا نستطيع أن ندرج الظن تحت نوع آخر ، اذ أنه ليس
الا الملكة التي تتيح لنا الحكم على ظواهر الأمور •

— ولكنك قد سلمت منذ برهة وجيزة بأن المعرفة والظن مختلفان •

— أجل ، لأنه ليس من المعقول أن يخلط المرء من هو معصوم من للخطأ بمن هو معرض للخطأ •

٤٧٨ — فقلت : حسنا • فنحن اذن متفقان على هذه المسألة ، وهي أن المعرفة والظن مختلفان •

— أجل •

— ولما كانت قدرة كل منهما تختلف عن قدرة الآخر ، فلا بد أن يكون لكل منهما موضوع مختلف •

— هذا ضرورى •

— على أن موضوع المعرفة هو الوجود ، وقدرتها في أن تعرفه على ما هو عليه ، أليس كذلك ؟

— أجل •

— أما الظن ، فهو القدرة على ادراك الظاهر •

— أجل •

— فهل للظن نفس الموضوع الذى تدركه المعرفة ، وهل يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوعا للمعرفة والظن في آن واحد ، أم أن هذا محال ؟

فقال : هذا محال ، تبعا للمبادئ التى سلمنا بها • ذلك لأنه اذا صبح ان للملكات موضوعات مختلفة ، وأن المعرفة والظن ملكتان ، وملكتان مختلفتان ، كما نؤكد ، فانه يترتب على ذلك استحالة أن يكون الشيء نفسه موضوعا للمعرفة والظن في آن واحد •

— وعلى ذلك ، فلو كان موضوع المعرفة هو الوجود ، فلا بد أن يكون موضوع الظن شيئا غير الوجود ؟

— أجل •

— أكون هو الوجود ، أم أن من المحال كذلك أن يكون الوجود موضوعا حتى للظن ؟ فلتفكر في الأمر : أن من لديه ظن ، لابد أن يكون لديه ظن بشيء ما ، أم تعتقد أن من الممكن أن يكون لديه ظن لا ينطبق على شيء ؟

— هذا محال •

— فمن لديه ظن ، لديه اذن ظن بشيء ما ؟

— أجل .

— ولكن اللاموجود ليس شيئاً ، بل هو لا شيء ، ان شئنا الدقة في التعبير .

— بالتأكيد .

— ولكننا قلنا ان الجهل متعلق باللاموجود ، والمعرفة بالموجود .

— هذا صحيح .

— واذن فالظن لا يتعلق بالموجود ولا باللاموجود .

— كلا .

— وعلى ذلك فلا يمكن ان يكون الظن جهلاً ولا علماً .

— يبدو ذلك .

— فهل هو يتجاوز الاثنين معاً ، وهل هو أكثر وضوحاً من العلم أو أشد غموضاً من الجهل ؟

— لا هذا ولا ذاك .

فاستطردت قائلاً : « واذن فالظن يبدو لك أشد غموضاً من العلم وأكثر وضوحاً من الجهل ؟ »

— هذا ما يبدو لى .

— فهو اذن بين الاثنين ؟

— أجل .

— فالظن اذن شيء وسط بين العلم والجهل ؟

— بالتأكيد .

— ألم نقل من قبل اننا لو صادفنا شيئاً يوجد ولا يوجد في نفس الآن ، فان هذا الشيء يحتل موقعا وسطا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق ، ولا يكون موضوعاً لعلم ولا لجهل ، وانما الملكة بين الجهل والعلم ؟

— لقد قلنا ذلك حقا .

— وما نحن أولاء قد رأينا ان تلك الملكة المتوسطة هي ما نسميه

بالظن .

— أجسل •

— بقى علينا اذن أن نبحث في ذلك الشيء الذى يشارك في الوجود واللاوجود ، والذى لا يمكن أن يجد ، في الحق وجودا خالصا أو لا وجودا مطلقا • فان اهتدينا اليه ، ففى وسعنا حقا أن نعدده موضوعا للظن ، وبذلك ننسب الموضوعين المتطرفين الى الملكتين المتطرفتين ، وننسب الموضوع الوسط الى الملكة الوسطى • أليس هذا ما يجدر بنا أن نفعله ؟

— بلى •

٤٧٩ — فان اتفقنا على ذلك ، فانى أطالب برد من ذلك المعارض الشجاع الذى لا يؤمن بوجود الجميل في ذاته ، أو أى مثال للجمال المطلق يظل دائما ثابتا وفي هوية مع ذاته ، والذى لا يعترف الا بالكثرة من الأشياء الجميلة — ذلك الذى يحب الأشياء كما تظهر ، ولا يطيق أن يتحدث اليه مخلوق عن الجمال الواحد ، والعدالة الواحدة ، وما الى ذلك • سأقول له : تأمل أيها الصديق • أيجاد بين ذلك الجمع الكبير من الأشياء الجميلة ، ما ليس فيه جانب قبيح ، أو بين الأفعال العادلة ما ليس فيه جانب من الظلم ، أو بين الأمور الصالحة ما ليس فيه جانب غير صالح ؟

فأجاب : كلا ، ان الأشياء الجميلة لابد أن تبدو قبيحة في وجه من أوجها ، وكذلك الحال في كل الصفات الأخرى التى تحدثت عنها •

— وبالمثل فان الأشياء العديدة المزدوجة ينبغي أن نعددها أنصافا مثلما نعددها أزواجا •

— أجل •

— والأشياء الكبيرة والصغيرة ، والخفيفة والثقيلة ، أتصدق عليها واحدة من هاتين الصفتين التقابلتين أكثر مما تصدق عليها الصفة المضادة ؟

— كلا ، لأن لكل منها نصيبا من الصفتين معا •

— واذن فأيا كانت الصفات التى ننسبها الى هذه الأشياء العديدة ، فهل يحق لنا القول ان هذه الصفات موجودة فيها على نحو مطلق ، أكثر مما يحق لنا القول أنها غير موجودة فيها ؟

فقال : ان ذلك ليشبه تلك الدعايات المزدوجة المعنى التي يتداولها الناس على مائدة الطعام ، ويشبه لغز الخصى الذي يضرب الخفاش^(١) ، حيث يكون على المرء أن يخمن بم ضربه وعلى أى شىء ضربه ، اذ ان من الممكن أن تحمل هذه الأشياء بدورها على وجهين ، وليس فى وسع المرء أن يجزم بأنها موجودة أم غير موجودة ، أم كلاهما معا ، أم انها ليست بهذا ولا ذاك .

فاستطردت قائلا : فهل تعلم ما يجدر عمله بالنسبة الى هذه الأمور ؟ ليس افضل ما نفعله هو أن نضعها بين الوجود واللاوجود ؟ ذلك لأنها لا يمكن أن تكون أكثر غموضا من اللاوجود ، وبالتالي لا يمكن ان تكون أقل وجودا منه ، ولا يمكن أن تكون أكثر وضوحا من الوجود وبالتالي أكثر وجودا منه .

— هذا عين الصواب .

— وهكذا نكون قد امتدينا ، على ما يبدو ، الى أن الافكار المختلفة التي لدى العامة عن الجمال وما شاكله من الصفات تطلق — ان جاز هذا التعبير — فى الفراغ الواقع بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق .

— أجل .

— ولكننا قد اتفقنا من قبل على أننا ان وجدنا شيئا من هذا النوع ، فالواجب أن نقول أنه يتعلق بالظن لا بالعلم ، اذ أن هذه هي الملكة الوسطى التي تدرك الأشياء المحلقة بين الطرفين .

— لقد اتفقنا على ذلك بالفعل .

— واذن فسنقول عن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء الجميلة ، دون أن يروا الجميل فى ذاته ، ويعجزون عن تتبع من يود أن يرشدهم اليه ، وعن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء العادية ولا يرون العادل فى ذاته ، وهكذا دواليك — سنقول عن هؤلاء ان كل ما لديهم ظنون فحسب ، وانهم يفتقرون الى أية معرفة حقة بموضوعات ظنهم .

(١) اللغز هو أن الخصى (وهو رجل وليس رجلا) رأى ولم ير (أى رأى دون دقة) طيرا وغير طير (الخفاش) واقفا على فصن ليس غصنا (أى قسبة) فضربه ولم يضربه (أى صوب نحوه ولم يصبه) بحجر لم يكن حجرا (حجر فحمى) (والتفسير مأخوذ من ترجمة « كورنفورد » ص ١٨٣) .

فقال : هذا أمر لا شك فيه

– ولكن ما قولك فيمن يتأملون الأشياء في ذاتها ، والتي تظل دائما في هوية مع ذاتها ؟ ألا نقول عنهم ان لديهم معرفة ، لا مجرد ظن ؟

– هذا أيضا أمر لا شك فيه •

٤٨٠ – كما نقول بالتالى ان هؤلاء يتعلقون بالأمور التى هى موضوع للعلم ، أما أولئك فيتجه تعلقهم الى الأمور التى هى موضوعات للظن • ذلك لأن الأخيرين ، كما تذكر ، هم الذين يترربون لسماع الأصوات الجميلة ولرأى الألوان الجميلة وكل ما شابه ذلك من مظاهر الجمال ، ولكنهم لا يطبقون أن يتحدث اليهم أحد عن الجميل فى ذاته بوصفه شيئا حقيقيا •

– انى لأذكر ذلك •

– ألا يكون من الانصاف أن نطلق عليهم اسم محبى الظن بدلا من محبى الحكمة ؟ وهل يحق لهم أن يغضبوا لهذا الوصف ؟

فقال : كلا ، اذا استعموا لنصيحتى : اذ ليس لأحد أن يغضب من الحقيقة •

– فعلينا اذن أن نطلق اسم الفلاسفة ، لا محبى الظن ، على أولئك الذين يتعلقون فى كل الأحوال بحقائق الأشياء •

– بلا جدال •

الكتاب السادس

٤٨٤ الفيلسوف هو الذى باستطردت قائلا : وهكذا توصفنا ، بعد هذه يصلح للحكم المناقشة الطويلة المضنية يا جلوكون ، الى معرفة من هم الفلاسفة ، ومن هم غير الفلاسفة . فقال : لو كنت مناقشتنا أقصر من ذلك ، لكان من الجائز ألا نتمكن من بلوغ هذا الهدف .

فقلت : ربما ، وعلى أية حال فانى ما زلت أعتقد أن برهاننا كان يقدو أصلح لو لم يكن علينا سوى بحث هذه المسألة ، ولو لم تكن أمامنا مسائل متعددة يتعين علينا معالجتها ، لكى نرى على أى نحو تكون الحياة العادلة أفضل من الحياة غير العادلة . فسأل : أى هذه المسائل سنبحث الآن ؟

فاجبت : أنها قطعاً تلك التى تلى السـابـقة فى الترتيب . فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أسمى ثابت ، على حين أن من يعجزون عن ذلك ، ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغير ، لا يستحقون هذا الاسم ، فأيهما ينبغي أن نعهد إليه بالاشراف على الدولة ؟

— لست أدري كيف آتى بالجواب المناسب على هذا السؤال .
— أن الجواب المناسب هو أن نعين حراسنا من بين أولئك الذين يتبين لنا أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم فى المجتمع .
— هذا صحيح .

فاستطردت قائلا : لنفرض أننا نريد اختيار من يتولى جـ راسـة شىء ما ، فهل يمكن أن يتطرق إلينا الشك فى الاختيار بين شخص أعمى ، وشخص حاد البصر ؟

– أى شك يمكن أن يتطرق إلينا عندئذ ؟

– حسن ، أترى فارقا بين العميان وبين من عدموا بحق معرفة كل حقيقة ، ومن افتقرت روحهم الى كل أنموذج واضح للحقيقة الكاملة ، وعجزوا عن ان يتأملوا جميع تفاصيل هذه الحقيقة المثلى ويرجعوا بأنظارهم إليها دائما ، كما يفعل الرسام حين يتأمل أنموذجه ، قبل أن يشرعوا فى تطبيق مبادئ العدل والشرف والخير على القوانين الدنيوية. إن لم تكن قد طبقت من قبل ، أو قبل أن يتولوا المحافظة على ما قد يكون موجودا منها بالفعل ؟

فقال : كلا ، بالتأكيد ، فلست أرى فارقا كبيرا بينهما •

– فهل يحق لنا أن نختار حراسنا من بين هؤلاء ، مفضلين إياهم على أولئك الذين يعرفون حقائق الأشياء ، ويجمعون الى ذلك خبرة شىء ؟

فقال : انه لمن الحمق ألا نختار الفلاسفة ، الذين يتفوقون تماما على غيرهم فى معرفتهم ، التى هى أعظم ميزاتهم ، على شرط ألا يكونوا أقل من غيرهم فى سائر الصفات •

٤٨٥ – واذن فان ما يتعين علينا القيام به هو أن نحدد الطريقة التى يمكنهم بها أن يجمعوا بين الخبرة وبين الفلسفة •
– أجل •

– فعلينا أولا ، كما ذكرنا فى مسـتهل هذا الحديث ، أن نكون صورة واضحة عن استعدادهم الطبيعى • وأظن أننا لو اتفقنا على هذه المسألة ، فسوف نتفق على أن الجمع بين هذه الميزات ممكن ، وعلى أننا لسنا بحاجة الى مزيد من البحث عمن يصلحون لقيادة الدولة •

– وكيف ذلك ؟

– ان هناك صفة للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل ، وهى تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شىء من تلك الماهية التى تظل باقية أبدا ، والتى لا تنال منها تقلبات الكون والفساد •

– أوافقك على ذلك •

فاستطردت قائلا : ولنضيف الى ذلك أن رغبتهم تتجه الى معرفة هذه الحقيقة بأسرها ، وانهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أى جزء

منها ، كبيرا كان أم صغيرا ، ثمينا أم تافها ، كما قلنا من قبل عندما
شبهناهم بالعشاق ومحبي التكريم •

فقال : هذا صحيح •

– وهناك صفة أخرى بعد هذه نود أن نرى أن كان من الضروري
أن تتوافر في أولئك الذين هم على النحو الذى ذكرنا •

– ما هى ؟

– الصديق ومحبة الحق ، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب فى
أية صورة من صورته •

– هذا أمر طبيعى •

– إنه ليس أمرا طبيعيا فحسب ، أيها الصديق ، بل أن الضرورة
ذاتها تحتم أن تمتد الرغبة الطبيعية فى أى موضوع الى كل ما يرتبط
ارتباطا وثيقا بهذا الموضوع •

فقال : هذا صحيح •

– فهل هناك ما هو أوثق ارتباطا بالعلم من الحقيقة ؟

– لا شئ •

– وهل يتسنى للشخص الواحد أن يكون محبا للعلم والبطلان
معاً ؟

– هذا محال •

– إذن فلا بد أن يسعى من يحب العلم بحق الى الحقيقة طوال
حياته ، وبكل ما أوتى من قوة •

– هذا صحيح •

– ولكن إذا ما اتجهت الرغبات بعنف نحو موضوع واحد ، فأننا
نعلم عندئذ أن اتجاهها نحو بقية الموضوعات سيغدو أضعف ، مادام
التيار قد انحرف كله فى هذا الاتجاه •

– بلا شك •

– وعلى ذلك ، فإن الشخص الذى تتجه رغباته كلها نحو العلم
وما يرتبط به ، لا يسعى الا الى اللذة التى تستمتع بها الروح وحدها ،

ويدع جانباً لذات البدن ، وذلك ان كان فيلسوفاً بحق ، لا مدعيًا
للفلسفة .

— هذا ضرورى .

سمثل هذا الرجل يكون معتدلاً ، لا يستبد به أى نوع من الجشع ،
اذ انه آخر من يهتم بالأمور التى يسعى الناس من أجلها الى المال
والسلطان وينفقونه بسخاء عليها .

— هذا حسن .

٤٨٦ — وما هى ذى مسألة أخرى يتعين علينا بحثها ، فى سعيينا الى
تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها .

— وما هى ؟

— هى أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة ، ما دام صغر
النفس هو أبعد الأمور عن الروح التى تتجه دوماً الى ادراك مجموع
الاشياء الانسانية والالهية معا .

— هذا عين الصواب .

— فاذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة ، وأحاط فكره
بالزمان فى كليته والوجود فى مجموعته ، فهل تظنه قادراً على أن يرى
فى هذه الحياة البشرية شيئاً ذا بال ؟

— هذا محال .

— واذن ، فمثل هذا الرجل لن يرى فى الموت ما يخيف ؟

— كلا ، مطلقاً .

— وعلى ذلك فإن من كان بطبيعته جباناً وضيقاً لا يستطيع أن
يسهم فى الفلسفة الحقبة بنصيب ؟

— كلا ، على ما يبدو لى .

— أما اذا كان المرء معتدلاً ، مترفعاً عن الجشع وعن الوضاعة
والغرور والجبن ، فلن يكون من الصعب التعامل معه ، ولن يكون ظالماً .
— كلا .

— فان شئت أن تحدد الصفات المميزة للروح الفلسفية ، فلتحرص

على أن يكون من بينها اتصاف المرء منذ حداثته بصفات النزاهة والرقّة وحسن المعاملة •

– بالتأكيد •

– وهناك أمر آخر لا أظنك ستتجاهله •

– ماهو ؟

– هو كون المرء سريع التعلم أو بطيء الفهم • فهل يحق لنا أن نتوقع من الشخص أن يتفرغ جدياً لدراسة معينة إذا كان يحس فيها بالضيق ، ويتقدم فيها ببطء على الرغم مما يبذله من الجهد ؟

– ليس هذا ممكناً •

– فان لم يكن في وسعه أن يحفظ شيئاً مما تعلمه ، أى إذا نسى كل شيء ، الن يؤدي نسيانه الى خلو ذهنه من كل علم ؟

– هذا ضرورى •

– فاذا ما تبين له أنه قد أجهد نفسه بلا طائل ، الن ينتهى به الأمر الى ان يسأم من نفسه ومن دراسته العقيمة ؟

– لا بد أن يحدث ذلك •

– واذن قلن ندع نفساً عديمات قوة الذاكرة تنضم الى زمرة الفلاسفة ، بل سنشترط أن تكون لها ذاكرة قوية •

– بالتأكيد •

– ولكن فى وسعنا أن نوكد أن النفس التى تفتقر الى التهذيب والى الرقة ، تتجه بطبيعتها الى العنف ولا تعرف الاعتدال •

– بلا شك •

– فهل ترى الحقيقة أقرب الى الاعتدال أم الى عكسه ؟

– الى الاعتدال •

– فلا بد انن أن نبحث عن روح تجمع الى الصفات السابقة ، الاعتدال والرقّة ، وتتجه من تلقاء ذاتها الى التعمق فى ماهية كل شيء •

– بلا جدال •

– فهل لديك أى شك ، بعد أن عددنا هذه الصفات ، فى أنها كلها

ضرورية ، ومرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، بالنسبة الى الروح التي يتعين عليها أن تسعى الى تحصيل معرفة تامة كاملة بالوجود ؟

— بل ان لها ضرورة قصوى لمثل هذه الروح .

٤٨٧ — فهل تجد ان ما يعاب به على مهنة لا يستطيع المرء أن يجيدها الا اذا كان قد وهب بطبيعته ذاكرة قوية ، وسرعة بديهة ، ونفسا كبيرة رقيقة ، وكان محبا ورفيقا للحقيقة والعدالة ، وللشجاعة والاعتدال .

ان « موموس » Momos (١) ذاته لن يجد فيها ما يعاب عليه .

فاستطردت قائلا : حسنا الا تود أن تعهد برئاسة الدولة لأناس كهؤلاء ، بعد أن يكتمل علمهم وتكتمل خبرتهم في الحياة ؟

وعندئذ تدخل أديمانتوس قائلا : ان المرء ليعجز ، يا سقراط عن أن يجد ما يعارض به حججك . ومع ذلك فهل تود أن تعرف الأثر الحقيقي الذي تتركه في نفوس سامعيك ، كلما تحدثت على هذا النحو ؟ انهم ليتصورون أن جهلهم بطريقتك في التساؤل والاجابة يؤدي بهم ، أثناء النقاش ، الى الابتعاد عن الحقيقة مسافة ضئيلة في كل سؤال ، بحيث تتراكم تلك المسافات الضئيلة كلها في نهاية النقاش فتبدو خطأ جسيما ، مضادا كل التضاد لموقفهم الأول . وكما يجد اللاعب القليل الدراية في لعبة الشطرنج أن اللاعب الماهر قد حاصره بحيث يعجز في نهاية الأمر عن تحريك قطعة ، فكذلك ينتهي الأمر بمستمعك الى أن يحاصروا ، ويضطروا الى التزام الصمت في ذلك النوع من « الشطرنج » الذي تحل فيه الكلمات محل القطع الخشبية ، ولكن هذا لا يثبت بالفعل أنهم بعيدون عن الصواب . والواقع أن الموقف الذي وصلنا اليه الآن هو الذي أثار في ذهني هذه الملاحظات . ففي موقفنا هذا يستطيع أي شخص أن يقول أنه لا يجد ما يناقض به كل سؤال توجهه ، ومع ذلك فان الواقع الفعلي يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة ، وظل عاكفا على دراستها أطول مما ينبغي ، بدلا من أن يكتفى بدراستها في حدائته بوصفها جزءا من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانبا — أقول ان كل من فعل ذلك يبدو في نظر معظم الناس مخلوقا شاذا بحق ، ان لم يصبح بغيضا الى نفوسهم ، على حين أن أولئك الذين يبدو أن عقل الناس لا يجنون من تلك الدراسة التي أطنبت في مدحها سوى العجز عن خدمة الدولة .

(١) أحد شخصيات هزويود ، وهو يمثل روح البحث عن العيوب .

فلما سمعت اعتراضه ، قلت : أظن أن من يقولون هذا مخطئون ؟
فأجاب : لست أدري ولكن أؤثر أن أستمع الى رأيك أنت .

— رأى أنهم على صواب .

فقال : واذن فعلى أى أساس يقال أن الدولة لن تتخلص من
شروعها الا اذا حكمها الفلاسفة ، الذين قلنا عنهم انهم لا يملكون لها
نفعاً ؟ .

فقلت : هذا سؤال لن أستطيع أن أجيب عنه الا باجراء مقارنة

فقال : ومع ذلك فأنت الذى لا تلجأ فى حديثك أبدا الى هذا

٤٨٧ النوع من المقارنات . .

فقلت : انى أراك تسخر منى بعد أن ألقيت بسؤال كهذا تصعب
الاجابة عنه . ومع ذلك فلتصغ الى المقارنة التى سأقدمها ، وعندئذ
سيبتين لك مرة أخرى مقدار ما أعانيه من أجل جمع أطراف المقارنات
سويا . أن احكم الناس سيلقون فى بلادهم معاملة بلغت من السوء حدا
يستحيل معه أن تقارن موقفهم بأى شىء واحد موجود فى الطبيعة ، ولا بد
لنا من أجل الدفاع عنهم من اجراء مقارنة نجمع موادها من جهات
متباينة ، مثلما يفعل الرسامون حين يرسمون صورة حيوان نصفه
أليف ونصفه متوحش ، وغير ذلك من غرائب المخلوقات .

فلتتصور اذن حالة كهذه على ظهر سفينة أو عدد من السفن ،
فيها يكون القبطان أكبر حجما وأقوى جسما من سائر الملاحين ، ولكنه
مصاب بقليل من الصمم ، ومن قصر النظر ، وهو لا يقل عن ذلك جهلا
بفن الملاحة . أما الملاحون فهم لا يكفون عن التشاحن على السيطرة على
السفينة ، بحيث يدعى كل منهم أن له وحده الحق فى الامساك بالدفة ،
مع أن أحدا منهم لم يتعلم فن قيادة السفن قط ، ولا يستطيع أن يدللك
على الأستاذ الذى تلقى على يديه هذا الفن أو ينبئك متى تعلمه . والأدهى
من ذلك أنهم يقولون ان هذا ليس بالفن الذى يمكن تعلمه . وهكذا تراهم
على استعداد للقضاء على من يجرؤ على القول ان هذا فن يتعلم (١) .
ومن هنا فانهم يأمررون القبطان ، ملحين عليه بشتى الوسائل ، أن يعهد
اليهم بالقيادة . فاذا أخفقوا فى الحصول عليها ، ونجح غيرهم فى ذلك ،
فانهم يقتلونهم أو يلقون بهم الى البحر . أما القبطان الشجاع ، فانهم

(١) أى سقراط ذاته .

يخدعونه بمخدر أو شراب مسكر أو بأية وسيلة أخرى ، حتى إذا ما استتب لهم أمر السفينة ، امتدت أيديهم الى مخازنها فيمتعون أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب ، ويبحرون على غير هدى ، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين . وهم فضلا عن ذلك يهللون تمجيذا لكل من يعينهم على اقناع القبطان أو ارغامه على ترك مقاليد السفينة لهم ويعدونه ملاحا ماهرا ، ومرشدا بارعا ، وأستاذا في فن الملاحة ، بينما يلومون من لا يعينهم ويعدونه شخصا لا جدوى منه . وهم لا يدركون على الاطلاق أن على الملاح الماهر أن يدرس فصول السنة والسماء والنجوم والرياح وكل ما يتعلق بفنه ، ان شاء أن يكون قائدا للسفينة بحق ، كما أنهم لا يدركون أن في وسع المرء ، بالاضافة الى ما درسه عن فن الملاحة ، أن يكتسب بالتعلم أو بالتجربة تلك المهارة اللازمة للاحتفاظ بسيطرته على القيادة ، سواء رضى البعض عن ذلك أم لم يرض . فاذا كانت لدينا سفينة تسير أمورها على هذا النحو المضطرب ، فكيف تظن أن الملاح الماهر يعامل فيها ؟ ألا تعتقد أن أهل هذه السفينة سينظرون اليه على أنه يحملق في السحاب ، ويقضى وقته في ثرثرة لا جدوى منها ؟ (١) .

فقال أديمانتوس : هذا ما سيفعلونه بالتأكيد .

فأضفت : أظنك تفهم ما أعنى ، وأنتك لست في حاجة الى أن أعيد عليك تفسير مقارنتي لتدرك أنها تمثل موقف الدول الحالية من الفلاسفة الحقيقيين ؟ .

— بالتأكيد .

— واذن ، فلتستخدم هذه المقارنة في تنوير أولئك المعترضين الذين تحدثت عنهم ، والذين يتعجبون من عدم تكريم الدول للفلاسفة . ولتحاول أولا أن تقنعهم بأن الأمر يصبح مدعاة لمزيد من الدهشة لو كانوا مكرمين فيها .

فقال : سأفعل ذلك .

— ولتذكر لهم أيضا أنهم لم يخطئوا حين أكدوا أن احكم الفلاسفة لا ينفعهم الجمهور بشيء ، ولكن الملوم عن عدم نفعهم ليسوا هم الحكماء أنفسهم ، وانما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء ، إذ أنه ليس من الطبيعي في شيء أن يتوسل القبطان الى الملاحين أن يخضعوا لأوامره ، ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الاغنياء : والحق أن من قال هذا المثل كان

(١) الإشارة هنا الى سخرية أوستوفان من سقراط في مسرحية « السحاب » .

مخطئا (١) • أما الأمر الطبيعي فهو أن يطرق كل من كان في حاجة الى الارشاد باب من يستطيع ارشاده ، وليس على المرشد أن يتوسل الى من هم في حاجة اليه لكي يدعونه يرشدهم ، مع أنهم فعلا في أشد الحاجة الى خدماته (٢) • ولكنك لست على خطأ حين تشبه حكام الدول الحاليين بالملاحين الذين تحدثنا عنهم ، وأولئك الذين يعدهم هؤلاء الحكام أشخاصا حالمين لا جدوى منهم ، بالملاحين الحقيقيين •

— هذا عين الصواب •

— ولهذه الأسباب ، وفي هذه الظروف ، يكون من الصعب ان تلقى أرفع المهن تكريما من أولئك الذين يزاولون مهنا مضادة لها كل التضاد • على أن هناك نوعا من الانتقاد أهم وأقوى من ذلك بكثير ، يوجهه الى الفلسفة أولئك الذين يعدون أنفسهم فلاسفة ، والذين يقولون ، على لسان الناقد الذي تحدثت عنه ، أن معظم من يتفرغون للفلسفة أناس منحرفون ، وأن أحكم الناس أقلهم جدوى • ولقد سبق لى أن سلمت بصحة هذا القول ، اليس كذلك ؟

— أجل •

— على أننا قد أوضحنا السبب الذى يجعل من الفلاسفة الحقيقيين أناسا لا جدوى منهم •

— لقد بينا ذلك بوضوح •

— فهل تود أن نوضح بعد ذلك السبب الذى يجعل معظمهم يبدون بالضرورة منحرفين ، وأن نحاول اثبات أن الخطأ فى هذه الحالة أيضا ليس خطأ الفلاسفة ؟

— بالتأكيد •

— فلنعد ، قبل ان نواصل الحديث ، الى النقطة التى عددنا فيها ٤٩٠ الصفات الفطرية اللازمة لكي يكون المرء ذا خلق رفيع • لقد كانت الصفة

(١) سألت ملكة هيرون سيموندس ان كان الافضل ان يكون المرء حكيما أم غنيا ، فأجاب بأن الافضل ان يكون غنيا ، لأن الحكماء يقفون على اعتاب الأغنياء •

(٢) هناك احتمال قوى فى أن افلاطون يشير فى هذا النص الى شخصه ، ويعرب من طموحه فى أن يكون حاكما الى جانب كونه فيلسوفا ، ولكنه يتحفظ فى تعبيره عن رغبته هذه بدافع الكبرياء ، ويطلب الى من هم فى حاجة اليه أن يلتمسوا خدماته ، لانه لن يعرضها عليهم •

الأساسية الأولى ، كما تذكر ، هي التعلق بالحقيقة ، التي يجب أن يتخذها رائدا ويضعها نصب عينيه دائما وفي كل الأمور ، والا كان دعيا ليس له في الفلسفة نصيب .

— ذلك بالفعل ما قلناه . .

— واذن ، ألسنا في هذه المسألة الأولى معارضين تماما للرأي الشائع عن الفيلسوف ؟

— بلى .

— فهل نكون قد أسأنا الدفاع عن رأينا اذا وصفنا من يعشق المعرفة حقا بأنه شخص ينزع بطبيعته الى الحقيقة ، وبأنه لا يقف عند تلك الكثرة من الأشياء التي يتوهم الناس أنها حقيقة ، بل يظل يسعى وراء الحقيقة بلا كلل ، ولا يفتر عشقه حتى يصل الى ماهية كل شيء في ذاته ، عن طريق ذلك الجزء من نفسه الذي هو قادر على ادراك الماهيات ، لأن له نفس طبيعتها ، وأخيرا ، فانه اذا ما توصل بواسطة هذا الجزء من نفسه الى الوجود الحقيقي واتحد به ، تولد من ذلك الاتحاد العقل والحقيقة ، بحيث أنه ، بعد أن يتمتع بالمعرفة وبالحياة الحقّة والغذاء الصالح ، يكون عندئذ فقط قد استراح من عنائه وبلغ هدفه .

— محال ان نجد دفاعا أفضل من هذا .

— ولكن خبرني : أليكون مثل هذا الرجل ميالا الى الكذب ، أم أنه يبغضه ؟

— انه ليبغضه .

— فاذا ما كانت الحقيقة رائده ، فأظن أن من المحال القول انها تجر وراءها موكبا من الرذائل ؟

— هذا محال .

— وانما الصحيح انها تصطبب معها نقاء السريرة والعدل ، يتبعها الاعتدال .

— هذا صحيح .

— ولسنا بحاجة بعد ذلك الى أن نعدد مجموع الصفات الأخرى الملازمة للطبيعة الفلسفية ، وأن نثبت ضرورتها . فأنت تذكر بلا شك أن هذه الطبيعة تستتبع الشجاعة وكرم النفس وسرعة التعلم وقوة

الذاكرة • ولقد اعترضت على عندئذ قائلًا أن أحدا لا يستطيع أن يعترض على ذلك حقا ، ولكننا إذا انتقلنا من الكلام النظري الى الواقع الفعلى ، لوجدنا أن من بين الشخصيات الفلسفية التى نتحدث عنها من هم أناس لا نفع فيهم ، ولوجدنا أن معظمهم أناس لهم طباع مرذولة • وبعد ذلك أخذنا نبحث عن علة هذا النقص ، وما نحن أولاء قد وصلنا الى السؤال عن السبب الذى من أجله استئنفنا بحث طبيعة الفيلسوف الحق ، واضطررنا الى تعريفه من جديد •

— هذا صحيح •

ناستطردت قائلًا : علينا الآن أن نبحث الأسباب التى تؤدى بهذه الطبيعة الى الانحراف ، وأن نعلم كيف تفسد هذه الطبيعة فى كثير من الحالات ، وكيف أن القليلين وحدهم هم الذين ينجون من هذا الفساد ، وهم الذين يوصفون بأنهم أناس لا نفع فيهم ، وأن لم يكونوا أشرارا ، ٤٩١ وستبحث بعد ذلك أمر مزيفى الفلسفة ، ونتأمل طبيعة هذه النفوس التى تمارس عملا أصعب وأرفع مما يمكنها أدائه ، وهى النفوس التى أدت انحرافات عديدة الى وصم الفلسفة بتلك الوصمة التى نتحدث عنها •

فَسْأَل : فما هى إذن أسباب ذلك الانحراف ؟ •

— سأحاول أن أوضحها لك ، على قدر استطاعتي • وسأبدأ بمسألة لا أظن أحدا يعترض عليها : فالطباع التى وهبت كل الصفات اللازمة لمن يود أن يغدو فيلسوفا حقا ، نادرا ما تظهر بين الناس ، وعددها قليل • ألا تعتقد ذلك ؟

— انى مقتنع بذلك •

— فلتأمل كم من المؤثرات القوية تتآمر على افساد هذا العدد القليل •

— ما هى هذه المؤثرات ؟ •

— أن أعجب ما فى الأمر هو أن كل الصفات التى أعجبنا بها فى طبيعة الفلاسفة ، وعنى بها الشجاعة والاعتدال وكل الصفات الأخرى ، تؤدى الى تشتيت النفس التى تتخلق بها وتصرفها عن الفلسفة •

فقال : هذا عجيب حقا ••

فقلت : وهناك أمور أخرى تفسد النفس وتصرفها عن الفلسفة ،

وهى كل ما يطلق عليه الناس اسم مباحج الحياة ، كالجمال والمال وقوة البدن ، والسلطان الضخم فى الدولة ، وما شابه ذلك من المتع • انك بالطبع تعلم أى الأشياء أعنى •

— أجل ، ولكنى أؤثر أن أستمع منك الى شرح أدق لهذه المؤثرات •

— ان المسألة ستظهر بوضوح ، ولن تجد فيما قلته فى هذا الصدد أدنى غرابة ، اذا تأملت المبدأ العام الكامن من وراء هذا كله بالطريقة الصحيحة •

— وكيف أفعل ذلك ؟

— اننا نعلم أن كل بذرة ، سواء اكانت لنبات أم لحيوان ، اذا لم تجد ما يلائمها من الغذاء والمناخ والتربة ، يزداد الضرر الذى يلحقها نتيجة لحرمانها من هذه الميزات بقدر ما تزداد قوتها ، ان أن الشر أشد اضرارا بما هو خير منه بما ليس بخير •

— هذا طبيعى •

— فمن الطبيعى اذن أن تغدو خير الطبائع ، اذا ما غذيت على نحو ملائم ، شرا من طبائع الأوساط •

— هذا منطقى •

— الا نستطيع أن نقول أيضا ان خير الأذهان لو تلقت تعليما فاسدا لغدا شرها مستطيرا ؟ أن شر الجرائم وأعظم الكبائر لا تقتربها نفوس الأوساط ، وانما النفوس القوية التى افسدتها التربية ، ان ليس فى وسع نفس ضعيفة أن تؤدى أى خير كبير أو شر كبير ؟

— كلا ، أننى متفق معك •

٤٩٢ — وعلى ذلك ، فاذا تلقت الطبيعة الفلسفية ، كما عرفناها ، التعليم الملائم ، فمن الضرورى ، فى رأى ، أن تصل بالتدريج الى الفضيلة فى كل صورها • أما اذا بذرت واستدت جذورها ونمت فى تربة فاسدة فمن الضرورى أيضا أن تقترب كل الآثام ، ما لم تنقذها معجزة الهية • أم تراك تعتقد ، بدورك ، أن ثمة شبانا يفسدهم السفسطائيون ، وأن هؤلاء السفسطائيين الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشيايب ، بمقدار ملحوظ ؟ ألا تظن على عكس ذلك ، أن الجمهور الذى يقول هذا هو الذى يضم أكبر السفسطائيين ، ان يربى الصغار والكبار ، والرجال والنساء ، على اكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التى يود أن يراهم عليها ؟

فَسْأَل : ومتى يحدث ذلك ؟

— عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معا في مجلس عام ، أو في محكمة أو مسرح أو معسكر ، أو في أى مجتمع عام آخر ، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأى شيء يقال أو يفعل ، وهم في كلتا الحالتين مبالغون ، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم ، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان . في مثل هذه الحالة كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية للشباب ؟ وأى تعليم خاص يستطيع أن يضيف عليه القوة التى تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف ، وعدم الاندفاع مع التيار ؟ ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلا لحكمهم ؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو مماثلا لهم في كل شيء ؟

— أجل يا سقراط ، أن مثل هذا التأثير لا يقاوم .

— ولكننا لم نتحدث بعد عن أقوى أنواع القهر .

— وما هو ؟

— انه القهر بالأفعال ، الذى يلجأ اليه هؤلاء السادة من المربين والسوفسطائيين عندما تعوزهم القدرة على الاقناع بالأقوال . ألا تعلم انهم يحكمون بالحرمان من الحقوق السياسية وبالغرامة وبالموت على من لا يستسلم لآرائهم ؟

— أعلم ذلك حقا .

— فكيف تستطيع الدروس الخاصة لأى سوفسطائى آخر ، أو لأى فرد بعينه ، أن تقاوم هذا التيار وتتغلب عليه ؟

— في رأى أنه لا يوجد ما يقاومها .

— هذا صحيح ، ومن الحق الصريح أن يحاول المرء مقاومتها ان أن المرء لا يستطيع تغيير الطبع ، ولن يستطيع تغييره أبدا ، بدروس من نوع مضاد لدروس هؤلاء الناس ، وأنا أعنى بالطبع هنا ، أيها الصديق، الطبع البشرى ، أما الطبع فوق البشرى فلندعه جانبا ، كما يقول المثل ، ان أنك لا بد عالم أن كل من يصل الى الخلاص ويبلغ الخير ، في الحالة ٤٩٣ الراهنة للمجتمع ، انما يدين بهذا الخلاص الى عناية الهية خاصة — هذا أمر تستطيع أن تؤكدوه دون أن تخشى خطأ .

— اننى أوافقك على هذا .

فاستطرد قائلا : واذن فأمل أن توافقتى على شيء آخر .

— ما هو ؟

— ان كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون فى العلم ، والذين يدعوهم الجمهور بالسوفسطائيين ، ويعددهم منافسين له ، لا يلقون سوى المبادئ التى يدعو اليها الجمهور ذاته فى اجتماعاته ، وهذا هو ما يسمونه بالحكمة . وما أشبههم فى ذلك برجل يربى وحشا ضخما قويا ، فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته ، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل ، ومتى ولم يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة ، وما معنى صيحاته المختلفة ، وما هى الأصوات التى تهدئه أو تثيره ، وبعد أن يعلم كل ذلك من معاشرته له ، يطلق على تجربته اسم الحكمة ، ويجعل منها مذهباً يعلمه لغيره . ولما لم يكن يعلم أى هذه العادات والرغبات حسن وأيها قبيح ، وأيها صواب وأيها خطأ ، وأيها عادل أو ظالم ، فانه يطبق كل هذه الأوصاف تبعاً لرغبات الوحش الضخم ، فيسمى ما يسره خيراً ، وما يغضبه شراً ، وهو لا يعلم شيئاً عن المعنى الحقيقى لهذه الالفاظ ، اذ ان أى شيء يتم وفقاً للضرورة يسمى فى نظره عادلاً وجميلاً ، مادام عاجزاً عن أن يتبين لنفسه ، أو يبين لغيره ، ذلك الفارق الأساسى بين ما هو ضرورى وما هو خير . الا يكون هذا الشخص مربياً غريباً بحق ؟

فقال بلى .

— فهل ترى فارقاً بين هذا الرجل وبين من يرى أن قوام الحكمة هو معرفة غرائز وهواء الكثرة عند ما تتجمع سوياً ، سواء فيما يتعلق بالتصوير والموسيقى والسياسة ؟ من المؤكد أن أحداً لا يستطيع أن يتقدم الى حشد كهذا ليعرض عليه شعراً أو أى عمل فنى آخر ، أو مشروعاً ذا نفع عام ، ويخرج بذلك عن المسلك الطبيعى ليجعل من الجمهور سيدياً له . أقول ان أحداً لا يستطيع أن يفعل ذلك الا واضطر ، بحكم الضرورة القاهرة المسماة بضرورة (ديوميد) ، الى أن يفعل ما يوافق عليه هذا الجمع . ولكن ، هل سمعت قط أية حجة تقدم لاثبات أن ما يعجب به ذلك الجمهور جميل حقاً . أو أن ما يستحسنه خير حقاً ، دون أن تكون هذه الحجة مدعاة للسخرية ؟

— كلا ، ولست أتوقع أن أسمع حجة كهذه أبداً .

— والآن ، وقد أدركت كل هذا ، فلاذكرك بشيء قلناه من قبل —
أستطيع أن تتصور أن الجمهور سيعترف فى أى وقت بوجود الجمال فى

٤٩٤ ذاته ، متميزا عن كثرة الأشياء الجميلة ، وبأن لكل ماهية في ذاتها وجودا متميزا عن مظاهرها الجزئية ؟

— كلا بالتأكيد .

— فمن المحال انن أن يغدو الجمهور فيلسوفا ؟

— هذا محال .

— وعلى ذلك فمن الضروري أن ينتقد الجمهور الفلاسفة ؟

— هو كذلك .

— ومن الضروري أيضا أن ينتقدهم أولئك الأفراد الذين يندمجون بالجمهور ويحرصون على تملقه ؟

— هذا صحيح .

— وبعد ذلك ، فهل ترى أن هناك وسيلة لخلص الروح الفلسفية ، بحيث تستطيع تلك الروح أن تشاير على جهدها وتصل الى هدفها ؟
ليكن حكمك على هذا الأمر مبنيًا على ما قلناه من قبل ، حين اتفقنا على أن سهولة التعلم ، وقوة الذاكرة ، والشجاعة ، وكبر النفس ، هي الخصائص المميزة لتلك الروح .

— أجل .

— فإذا اكتملت هذه الصفات لشخص ، ألا يكون منذ حداشته أبرز أقرانه ، وخاصة إذا كانت صفاته الجسمية متمشية مع صفاته الروحية ؟

— فأجاب : ليس في ذلك أدنى شك .

— وعندما يبلغ سن النضج ، سيعمل أصدقائه ومواطنوه على الانتفاع منه لتحقيق أغراضهم الخاصة ؟

— بلا جدال .

— فهم أنن سيتمسحون بأعتابه ويفدقون عليه أنواع التكريم والهدايا ، مقدرين مقدما قوته المستقبلية ومتملقين أياها .

— هذا ما يحدث في كثير من الأحيان .

— وعلى ذلك ، فماذا تنتظر من شخص في مثل هذه الظروف ، ولا

سيما ان كان ينتمى الى دولة قوية غنية عريقة ، واذا كان جميل الصورة
مديد القامة ؟ ألا تمتلئ نفسه بطموح لا حد له ، حتى يتوهم نفسه قادرا
على حكم الاغريق والبرابرة معا ؟ ألا يترتب على ذلك ان يشمخ بأنفه الى
السماء ، ويستسلم للغرور الأموج ، ويصم أذنيه عن صوت العقل ؟ (١)

— أجل ، بالتأكيد .

— فإذا ما أتاه شخص ، وهو في مثل هذه الحالة الذهنية ، وأنبهه
بالحقيقة ، وهى أنه يفتقر الى العقل ، وأنه فى حاجة اليه ، وإن العقل
لا يكتسب أبدا ان لم يكرس الانسان كيانه كله له ، فهل تظنه يحسن
الاستماع الى هذه الأقوال وهو محاط بمثل هذه المؤثرات المضللة ؟

— محال أن يستمع اليها .

— ومع ذلك ، فلو حدث ، بفضل معدنه الطيب الذى يستجيب
لصوت العقل ، ان استسلم للقوة التى تجذبه الى الفلسفة ورضخ لها ،
فماذا يظن أولئك الذين يعتقدون أنهم سيحرمون من خدماته وصدقاته
فاعلين ؟ ألا يلجأون الى كل ما فى جعبتهم من الأفعال والأقوال معه
ليثبطوا عزيمته ، وعزيمة من يقدم النصيح اليه ، ليقتضوا على جهوده
سواء بالتأمر عليه فى حياته الخاصة ، أو باضطهاده فى الأماكن العامة ؟

فقال : هذا أمر لا مفر منه .

٤٩٥

— فهل من الممكن أن يغدو صاحبنا هذا فيلسوفا ؟

— ليس هذا ممكنا على الإطلاق .

فاستطردت قائلا : وهكذا ترى أننا لم نكن على خطأ حين قلنا أن
نفس الصفات التى تكون طبع الفيلسوف ، اذا ما خضعت لتنشئة
فاسدة ، تؤدى على نحو ما الى صرفه عن رسالته ، مثلها فى ذلك مثل
الثروة وما شاكلها من المزايا التى يسمونها بمباهج الحياة .

— بلى ، لقد كنا على صواب .

— تلك بالضبط ، أيها الصديق ، هى الطريقة التى تفسد بها أنبيئ
الطبائع — وهى دائما شىء نادر — وتنصرف بها عن أرفع المهام . فمن بين

(١) هذا الوصف يطابق شخصية القبيادس ، فى نظر كثير من الشراح . ومن
المعروف أن سقراط قد عد مسئولا عن المصير الذى انتهى اليه القبيادس ، ومن هنا
يبدو هذا النص نوعا من الدفاع عن سقراط وابعاد مسئولية فساد القبيادس عنه .

هذه الطبائع يظهر أولئك الذين يلحقون بالدول والأفراد أعظم الأضرار ،
أو الذين يجلبون لها أعظم الخير ، إذا ما شاء حسن الحظ أن يبعدهم عن
طريق الشر . أما ذور الطبائع الضعيفة فمحال أن يأتى منهم نفع أو
ضرر عظيم للدولة أو الأفراد .

— هذا عين الصواب .

— وهكذا تترك الفلسفة وحيدة ، وكأنها فتاة تخلق عنها أقرب
الناس إليها . وعلى حين يحيا أنصارها حياة زائفة لا تليق بهم ، فإن
حرمان الفلسفة من أهلها القادرين على حمايتها يشجع الدخلاء على
اقتحام دارها وتلطخ شرفها ، فينسبون إليها تلك العيوب التى ذكرتها
أنت ذاتك ، ألا وهى أن أهلها منهم من لا يصلح لشيء ، والباقيون ، وهم
الأكثر ، يستحقون أشد العقاب .

— هذا حقا ما يقوله الناس .

— وهى أمر طبيعى . ذلك لأن ذور الطبائع الضعيفة ، ممن أثبتوا
براعتهم فى حرفهم الوضيعة ، يجدون المجال هنا مفتوحا أمامهم على
مصراعيه ، وزاخرا بالأسماء الرنانة والألقاب الخلافة ، فيسارعون ،
وكانهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا فى معبد ، الى التخلي
عن مهنتهم والالتجاء الى الفلسفة (١) . ذلك لأن الفلسفة ، حتى فى عزلتها
هذه ، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب فى النفوس ، يجذب إليها عددا
كبيرا من الضعاف الذين أفسدت حياتهم الوضيعة نفوسهم مثلما شوهت
حرفهم الشاقة أجسامهم . أليس هذا أمر لا مفر منه ؟

— بلى .

فاستطردت قائلا : ألا يذكرونك ، حين تراهم ، بحداد أصم
ربح بعض المال ، فهرع بمجرد أن فرغ من عمله الشاق الى الحمام
العمومى ليغتسل ، ثم ارتدى حلة جديدة ، وتزين كأنه عريس شاب
وذهب يطلب يد ابنة سيده ، لأنها فقيرة منبوذة ؟

— هذا تشبيه منطبق تمام الانطباق .

٣٩٦

— فهل يمكن أن يؤدى زواج كهذا الى اطفال مشوهين ضعفاء ؟

(١) يشير أفلاطون دون شك الى بعض معاصريه من المشتغلين بالفلسفة ، وقد
يكون منهم السوفسطائيون ، الذين كان بعضهم يشتغل بحرف أخرى قبل احترافهم
للفلسفة ، ومنهم بروتاجوراس . وقد يكون المقصود هو أنتيستين وايسقراط ، خصماء
الفلسفيان .

— لا بد من ذلك •

— وبالمثل فإذا ما اقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم ، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها ، فأى الأفكار تظنهم سيأتون بها ؟ إن الاسم الوحيد الذى يصلح لها هو المغالطات السوفسطائية ، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية •

— هذا عين الصواب •

وهكذا لن يتبقى بعد ذلك ، يا أديمانتوس ، سوى عدد ضئيل من الناس هم الذين يليق بهم الزواج من الفلسفة • قد تكون منهم طبيعة رفيعة هذبها العلم ، وظلت منفية بعيدة عن تلك المؤثرات التى كانت كفيلة بأن تصرفها عن اتجاهها الطبيعى الى التفانى من أجل الفلسفة ، وقد يكون منهم ذهن نشأ فى دولة حقيرة فترفع عن شئونها العامة وتجاهلها ، وربما كانت قلة موهوبة تحولت الى الفلسفة من مهن أخرى احتقرتها عن حق ، وربما وجد منهم من أمسك به نفس العنان الذى أمسك بصديقنا « ثياجس Theages » ، إذ أن كل العوامل قد تضافرت على صرفه عن الفلسفة ، ومع ذلك فإن حرصه على صحته المعتلة قد صانه وصرفه عن الاشتغال بالشئون العامة • أما فى حالتى الخاصة ، فليست بحاجة الى أن أحدثكم عن تحذير تلك النبوءة الالهية ، التى لم تظهر من قبلى الا للقليلين ، ان كانت قد ظهرت على الاطلاق (١) • وهكذا فإن من ينتمى الى هذا العدد الضئيل ، ومن ذاق طعم السعادة التى يعيشون فيها ، وأدرك أن الجماهير الغفيرة هوجاء ، وأن سلوك السياسيين يفتقر دائما الى التعقل ، وأنه ليس ثمة حليف يقف الى جانبه نصير العدالة ويأمل أن يجد معه خلاصا من الدمار ، وأن حاله سيكون كحال من وقع وسط وحوش ضارية ، فلا هو يقبل أن يشاركها وحشيتها ، ولا هو يستطيع أن يصمد وحده أمام كل هذه الجموع الشرسة ، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقائه ، ولا نفسه أو غيره — أقول أن من يدرك بذهنه كل هذا ، سيخاد الى السكينة ، وينصرف الى شئونه الخاصة ، وكأنه مسافر باغتته عاصفة فاحتسى خلف جدار من عواصف الرمال والأمطار التى تثيرها الرياح • فإذا ما رأى كيل الظلم طافحا بين بقية الناس ، شعر بالقناعة إذا استطاع

(١) الإشارة هنا الى واحدة من تلك النبوءات فوق الطبيعية التى دأب سقراط على الاهبة بها ، والتى وردت فى كثير من محاورات الفلاطون ، ولاسيما « الدفاع » ، حيث أكد أن النبوءة منته من الاشتغال بالسياسة •

أن يقضى حياته في هذا العالم نقيًا من شوائب الظلم ، وعندما تحصى
النهاية ، فانه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال ، ونفس هادئة مطمئنة

٤٩٧ - أجل ، انه لغنى كبير أن يفعل المرء ذلك قبل مفارقتة الحياة .

فاستطردت قائلاً « أجل ، ولكنه ليس أعظم ما كان يوسعه أن
يحققه ، لو كان قد وجد الدولة الملائمة لطبيعته ، والتي كان خليقاً بأن
ينمو فيها الى أقصى مداه ، ويجلب الخلاص لنفسه ولبلاده .

كيف يكون حكم - ما نحن أولاء قد أوضحنا بما فيه الكفاية أسباب
الفيلسوف ممكناً ؟ التحامل على الفلسفة ، وبيننا مدى ما فيه من تجن
عليها . فهل لديك ما تود أن تقول في هذا
الشان ؟

فأجاب : ليس لدى ما أقوله في هذا الصدد ، ولكن أى الحكومات
الحالية ، في رأيك ، أصلح للفلسفة ؟

فقلت : لا واحدة منها . وهذا بعينه هو ما أشكو منه : فليس من
بين أنواع الحكومات الحالية ما يلائم الطبيعة الفلسفية ، ومن هنا فان
هذه الطبيعة تزيف وتفقد طابعها الخاص ، مثلما تتغير طبيعة البذرة
النادرة اذا زرعت في تربة غير تربتها ، وخضعت للمؤثرات الجديدة ،
وفقدت مميزاتها فيها . وهكذا تعجز الطبيعة الفلسفية عن الاحتفاظ
بخصائصها المميزة ، وتتحول الى طبيعة أخرى . أما لو وجدت الفلسفة
حكومة تتفق طبيعتها وإياها . فعندئذ سيتضح أنها الهية بحق ، على
حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى انسانية فحسب . وأنا واثق من
أنك ستسألنى الآن : وما هى هذه الحكومة المثلى ؟

فقال : كلا ، لقد أخطأت في هذا . فقد كنت أود أن أسألك ان كانت
هذه هى الدولة التى رسمنا خطتها وأسسناها ، أم أنها دولة أخرى .

فأجبت : انها هى على وجه التقريب ، ولكنك تذكر قولنا أن دولتنا
ينبغي أن تتضمن سلطة ترعى الدستور بنفس الروح التى أملت عليك
سن قوانينها عندما قمت بعمل المشرع فيها .

- لقد قلنا ذلك بالفعل .

- أجل ، ولكننا لم نوضح هذه المسألة ايضاحاً كافياً ، فقد بعثت
الذعر في نفوسنا باعتراضاتك التى أوضحت أن المشكلة كبيرة ومعقدة ،
ومع ذلك فان ما تبقى منها أصعب من كل ما سبق .

— وما الذى تبقى منها ؟

— مسألة الطريقة التى تنظم بها الدولة دراسة الفلسفة دون أن تلحق بنفسها الدمار • ذلك لأن المهام الكبرى محفوفة بالخطر على الدوام، والخير مركبه صعب ، كما يقول المثل •

— وعلى الرغم من ذلك ، فعليك أن تلقى الضوء على هذه المسألة حتى يكون البحث قد اكتمل •

— ولكننى اذا لم أوفها حقها ، فلن يكون ذلك لافتقارى الى العزم ، وانما الى المقدرة • وسترى بنفسك مدى حماسى حينما تصفى الى • ولكى أثبت لك ذلك ، فانى أعلن مرة أخرى ، بكل جرأة وبلا تردد ، أن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماما لتلك التى تعاملها بها الآن •

— وكيف ذلك ؟

٤٩٨ — ان دارسى الفلسفة فى الوقت الحالى صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة • وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التى يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم • وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع الى الروح الفلسفية ، يسارعون الى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها ، وأعنى به الديالكتيك • أما فى حياتهم التالية ، فانهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه اليهم لسماع مناقشة كهذه ، إذ ان الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب • وأخيرا فكلما تقدم بهم العمر ، خبا النور فيهم جميعا — باستثناء عدد ضئيل — أكثر مما تخبو شمس هرقليطس(١) ، إذ أن هذا النور لا يعود أبدا الى الظهور •

— ولكن ما الذى كان ينبغى عمله إذن ؟

— عكس ذلك تماما • فعليهم أن يتلقوا فى طفولتهم وصباهم تعليما وفلسفة تلائم أعمارهم الصغيرة ، وفى وقت نموهم واقتربهم من الرجولة ، يتعين عليهم توجيه أكبر قسط من العناية لأجسامهم حتى تصبح أدوات طيعة فى خدمة الفلسفة • فإذا ما بلغوا العمر الذى تقترب فيه نفوسهم من تمام نموها ، كان لابد من مضاعفة دراساتهم العقلية •

(١) من المعروف أن هرقليطس كان يرى أن الشمس تنطفىء فى المساء وتعود الى الظهور فى الصباح •

وأخيرا ، عندما تهون قوتهم الجسمية ويتجاوزون السن التي يمكنهم فيها أداء واجباتهم السياسية والحربية ، فعندئذ ينبغي أن ندعهم ينطلقون أحرارا ، ولا ينهمكون في عمل جدى سوى الفلسفة ، وذلك إذا شئنا أن يحيا سعداء في هذه الدنيا ، وأن يتوجوا حياتهم الأخرى بعد الموت بسعادة مماثلة .

فقال : انى لأعترف حقا أنك تتكلم بحماسة يا سقراط . ومع ذلك فانى أخشى أن يكون معظم مستمعيك أكثر تحمسا في معارضتهم لك ، وأن يابوا الاقتناع بما تقول ، وأولهم في ذلك ثراسيماخوس .

فأجبت : لا تحاول أن تبذر بذور الخلاف بينى وبين ثراسيماخوس الذى لم يصبح صديقا لى الا منذ فترة وجيزة ، ولو أننا لم نكن أعداء في وقت من الأوقات . أننى لن أدخر وسعا في سبيل اقناعه هو والباقيين . أو على الأقل في أن أفيدهم بشيء ينفعهم ، اذا ما جاء اليوم الذى يجدون فيه أنفسهم منهمكين في حديث كهذا في حياة أخرى .

فقال : أنك تتحدث عن زمن بعيد حقا .

فأجبت « أنه ليس شيئا بالقياس الى الأزل . وعلى أية حال فانى لا أدهش حين يابى الكثيرون تصديق آرائنا ، إذ أنهم لم يروا ما نتحدث عنه الآن متحققا أبدا ، بل أنهم لم يستمعوا الا الى محاكاة متعمدة للفلسفة ، قوامها كلمات مرصوفة بعضها الى جانب البعض على نحو مصطنع ، دون أن تجمعها وحدة طبيعية كتلك التى تجمع أقوالنا (١) . أما ذلك الصنف من الرجال ، الذى تتوافق طبيعته مع الفضيلة على أكمل نحو ممكن ، سواء في أفعاله أو في أقواله ، والذى يحكم دولة تتصف بمثل كماله ، فهو ما لم يروا منه واحدا ولا كثيرا - أم تظنهم رأوا مثله من قبل ؟

- كلا ، بالتأكيد .

- كذلك فإنهم ، أيها الصديق ، لم يستمعوا قط الى مناقشة حرة رفيعة ، من ذلك النوع الذى يستهدف معرفة الحقيقة لذاتها بكل الوسائل الممكنة ، ويرفع عن تلك الحيل الجدلية التى لا تستهدف الا المكابرة والعناد ، سواء منها تلك التى تستخدم في المحاكم وفي قاعات الدرس .

(١) من الجائز أن أفلاطون يشير هنا الى تعاليم مدرسة « ايسقراط » التى كانت تنافس الأكاديمية ، وكانت تلقن الشباب مبادئ السياسة في أسلوب شيق جذاب .

— هذا عين الصواب •

— تلك هى العقبات التى خطرت بذهنى من قبل ، عندما أرغمتنى الحقيقة على أن أعترف ، على الرغم من مخاوفى ، بأن أية دولة أو أى دستور أو أى فرد لن يبلغ الكمال ما لم تدفع الظروف المواتية هذا العدد الضئيل من الفلاسفة الذين لم يتطرق الى نفوسهم الفساده ، وان كانوا يعدون الآن أناسا لاجدوى منهم ، الى تولى الحكم ، سواء أشاءوا ذلك أم لم يشاءوه ، وما لم تدفع الدولة بدورها الى اطاعتهم ، أو ما لم يملك حكام الدولة الوراثيين أو الملوك الحاليين حب أصيل للفلسفة ، ينبع من الهام الهى • فان قيل ان احدى هاتين الحالتين ، أو كليهما معا ، مستحيلة التحقيق ، لكان ردى أن هذا قول لا يقوم على أساس • ولو صح لكنا نستحق سخرية الناس منا لعلقنا بأحلام وهمية • ألسنت على صواب ؟

— بلى •

— فاذا حدث ، خلال العصور الطويلة الماضية أو المقبلة ، أو فى العصر الحاضر فى أية دولة أجنبية ، بعيدة عن حدودنا ، أن دفع أصحاب أرفع المواهب الفلسفية الى تولى مقاليد الحكم ، فعندئذ يمكننا أن نؤكد أن الدستور الذى وصفناه قد تحقق هناك ، أو يتحقق الآن ، أو سيتحقق فى المستقبل ، عندما تصبح ربة الفلسفة سيدة الدولة • ذلك لأن هذا أمر لا يستحيل تحقيقه ، وخطتنا ، على الرغم من اعترافنا بصعوبتها ، ليست مستحيلة التحقيق •

فقال : انى متفق معك فى هذا •

— ولكنك ستقول لى أن لجمهرة الناس رأيا مخالفا •

— ربما •

— لا تحكم على جمهرة الناس بهذه القسوة أيها الصديق • فلاشك أنهم سيغيرون رأيهم اذا توسلت اليهم بالحسنى ، لا بالعنف والغلظة ، وحاولت أن تبدد كراهيتهم للمعرفة ، بأن تبين لهم من هم أولئك الذين تسميهم بالفلاسفة ، وتصف لهم طبيعة هؤلاء الفلاسفة والعمل الذى يقومون به ، مثلما فعلت الآن • وعندئذ سيدركون أنك لم تكن تتحدث عن ذلك الذى تخيلوه • وأنت تقرنى ولا شك على أنهم لو عرفوهم على حقيقتهم ، فسوف يغيرون رأيهم ، ويردوت ردا مخالفا • أم تظن أن المرء حين لا يكون حقودا شريرا بفطرته ، يود أن يعادى من لا يعاديه ، يرجو الشر لمن يحبه ؟ انى لأتكهّن بجوابك مقدما ، وأقول ان مثل هذه

الطبيعة الشريرة ان تمثلت في بعض الناس ، فانها لا تتمثل في غالبيتهم .

فقال : انى متفق معك فى هذا .

— وسوف تتفق معى أيضا على أنه اذا كانت الجماهير تنفر من الفلسفة ، فالخطأ فى ذلك راجع الى الدخلاء الذين تغلغلوا فى صفوفهم غصبا ، وانصرفوا الى التشاحن والتصارع فيما بينهم ، واقتصروا على تبادل الالهانات الشخصية ، وهى أبعد الأمور عن مسلك الفيلسوف .

— هذا صحيح كل الصحة .

— ذلك لأن من المؤكد يا أديمانتوس ان الشخص الذى يلتزم ذهنه حقائق الأشياء ، لا يتوافر له من الفراغ ما يجعله يهبط بأنظاره الى أمور الناس ، ويشترك فى معاركهم ، ويمتلىء منهم حقدا وغلا . ذلك لأنه يتأمل أمورا يسودها النظام والثبات ، ولا يسعى واحد منها الى الاضرار بالآخرين ، وانما تخضع كلها لقانون النظام والعقل . ومن هنا فإنه يسعى الى محاكاتها والتشبه بها على قدر استطاعته . أم تظن أن فى وسع المرء أن يقضى حياته مع صاحب يعجب به دون أن يتشبه به ؟

— هذا مستحيل .

— وهكذا فان الفيلسوف الذى يحيا فى صحبة النظام الالهى للعالم ، يغدو الهيا منظما بدوره ، وذلك على قدر ما تتحمل طبيعة البشر ، وان لم يكن فى استطاعته ان ينجو ، على الرغم من ذلك ، من تحامل الناس .

— بالتأكيد .

— فاذا ما وجد نفسه مضطرا الى تشكيل طبائع الآخرين ، لا طبيعته الخاصة وحدها ، وصياغة قالب الحياة العامة والخاصة تبعا لما يتأمله فى عالمه العلوى ، فهل تظنه سيكون لهم رائدا فاسدا فى تعليم الاعتدال والعدالة ، وغيرهما من الفضائل المدنية ؟

— كلا بالطبع .

— فاذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلسفة حديث صدق ، فهل يظلون على بغضهم لهم ، وهل يظلون على شكهم فى قولنا ان الدولة لن تعرف السعادة ان لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقا لأنموذج الهى ؟

— كلا ، ان الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية اذا عرفوا الحقيقة • ولكن على اى نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة ؟

— سينظر الى الدولة والى طباع الناس على أنها قماش معد لرسم الصورة ، فيبدأ أولا بتنظيفها ، وهو أمر ليس باليسير • ولكنك تعلم ، على أية حال ، أنه على خلاف غيره من المشرعين ، لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شئون فرد أو دولة أو سن أية قوانين الا اذا وجد السطح نظيفا ، أو نظفه هو بنفسه •

— ان له كل الحق فى ذلك •

— فاذا تم هذا ، فسوف يبدأ بعد ذلك فى وضع تخطيط عام للدستور •

— بلا شك •

— وبعد ذلك ، فانه سيتجه بأنظاره دائما ، أثناء قيامه بعمله ، والى الطرفين : أعنى الأنموذج الذى يرسم منه ، وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة ، والنسخة التى يحاول صنعها منه فى عالم البشر من جهة أخرى ، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية ، مثلما يمزج الرسام ألوانه ، يرسم صورة الانسانية الحققة ، مسترشداً بذلك الأنموذج الذى أسماه هوميروس^(١) لدى من وجده فيهم من البشر ، باسم الأنموذج الالهى •

— أصبت •

— وهكذا تراه يمحو خطأ تارة ، ويضيف خطأ آخر تارة أخرى ، حتى يصنع ، على قدر استطاعته ، أنموذجا للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة •

— من المحال أن نجد صورة أبدع من هذه •

— أعتقد أننا قد بدأنا نقنع أولئك الذين قلت أنهم سيهاجمونا بكل طاقتهم ، عندما أطرينا الفيلسوف واقترحنا وضع دفعة الدولة بين يديه ؟ وهل سيكونون أهدأ بالاً بعد أن قلنا أننا نعنى بالفيلسوف فنانا يستخدم مهارته على هذا النحو ليرسم صورة الدولة بهذه الطريقة ؟

— لابد أن يقتنعوا ، ان كانوا عاقلين •

(١) الالياذة ، ١ - ١٣١ •

— فماذا تبقى لديهم ليعترضوا به علينا ؟ أينكرون أن الفيلسوف يعشق الحقيقة والوجود الحق ؟

— لو قالوا ذلك لكانوا مخطئين •

— أو أن طبيعته ، كما صورناها ، لا تشبه بالخير الأسمى ؟

— محال أن ينكروا ذلك أيضا •

— أم تراهم ينكرون أن هذه الطبيعة ، إذا ما وضعت في الظروف الملائمة ، ستكون خير الطبايع وأكملها ؟ أم تظنهم سيفضلون عليهم أولئك الأدعياء الذين استبعدناهم ؟

— كلا بالتأكيد •

— فهل سيظلون في غضبهم علينا لقولنا أنه ما لم يمسه الفلاسفة بزمم الحكم ، فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور ، ولن تتحقق الدولة التي تصورناها بخيالنا ؟

— أظن أن غضبهم سيقبل •

— فهل نفترض أنهم ليسوا أقل غضبا فحسب ، وإنما بلغت بهم ٥٠٢ الوداعة حدا جعلهم يقتنعون ، ويوافقون على آرائنا بدافع الحياء على الأقل أن لم يكن بأى دافع آخر ؟

— هذا ممكن بالفعل •

— لنسلم إذن بأننا قد كسبناهم الى جانبنا • فهل ينكر أحد إمكان ظهور أناس لديهم طبيعة الفلاسفة ، من بيت أبناء الملوك أو الحكام الوراثيين ؟

— لن ينكر أحد •

— فهل ينبغي أن نقول أنهم إذا ما ولدوا بهذه الطبيعة ، فمن المحتم أن يفسدوا ؟ اننا نعترف بأن خلاصهم من هذا الفساد أمر عسير ، ولكن هل يستطيع أحد أن يجزم بأنه لن يظهر من بينهم خلال العصور الطويلة شخص واحد خلصت نفسه من هذا الفساد ؟

— لن يستطيع أحد أن يؤكد ذلك •

— إذن ، فيكفى أن يتم الخلاص لواحد فقط ، وأن يتوافر له الرعاية الطيعون ، حتى يحقق كل ما نراه اليوم بعيدا عن التصديق •

— هذا كاف بالفعل •

— فاذا سن الحاكم قوانين ونظما كتلك التى وصفناها ، فليس من المحال أن يقبل المواطنون الخضوع لها •

— هذا ليس محالا على الاطلاق •

— وهل من المحال ، أو من غير المعقول ، أن يقبل غيرنا ما نقبله نحن ؟

— لا اظن ذلك •

— ولكننا اثبتنا من قبل بما فيه الكفاية أن مشروعنا هو الأصلح ، اذا ما أمكن تحقيقه •

— أجل ، لقد اثبتنا ذلك •

— فلنا أن نستنتج إذن أن خطتنا فى التشريع هى الأصلح اذا تحققت، وأن تحققها ، وإن يكون أمرا عسيرا ، فهو ليس محالا •

— نستطيع أن نستنتج ذلك بالفعل •

الخـير أرفع — والآن ، وقد وصلنا بغير عناء الى نهاية هذا موضوعات المعرفة •• الموضوع ، فقد بقى أمامنا موضوع آخر ، هو طريقة تنشئة حماة الدستور، وما الذى ينبغى أن يدرسه ، وما هى السن التى ينبغى أن يبدأوا فيها كل دراسة •

— لنخض هذا الموضوع •

فاستطردت قائلا : انبى لم أفصح فى المرة السابقة فى استخدام مهارتى من أجل محاولة تخطى تلك المشاكل الشائكة المتعلقة بامتلاك النساء وانجاب الاطفال وتعيين الحكام ، إذ كنت شاعرا بمدى ما ستثيره خطتى المثلى من الاعتراضات ، وبمقدار صعوبة تطبيقها • ذلك لأننى قد اضطررت رغم ذلك الى مناقشة هذه المسائل • وصحيح أننا قد انتهينا من بحث مسألة النساء والاطفال ، ولكن علينا أن نبدأ من جديد فى الكلام عن مسألة تدريب الحكام • ولعلك تذكر أننا قلنا ان عليهم أن يثبتوا أن حبهم للوطن ، اذا ما امتحن باللذة والألم ، سيظل لديهم عقيدة لا يزعمونها العناء أو الخطر أو تصارييف القدر • وهكذا يستبعد الراسب فى هذا الاختبار ، أما أولئك الذين يخرجون منه نقيين كالذهب حين يختبر بالنار

فهم الذين نتخذ منهم حكاما ، ونمنحهم كل تكريم وخير جزاء خلال حياتهم وبعد مماتهم . ذلك هو ما قلته على وجه التقريب ، عندما دارت بنا المناقشة جانبا ، وأخفت وجهها وراء قناع ، وكأنها تريد بذلك التخلص من المسألة التي نحن بصددتها الآن .

– انى لأذكر ذلك جيدا .

– الحق ، أيها الصديق ، اننى كنت مترددا فى أن أفوه بذلك التصريح الجريء الذى قلته الآن . ولكن لنتمسك الآن بهذه الجراءة ، ولنقن أن الحراس الكاملين لا يمكن إلا أن يكونوا فلاسفة .

– أجل ، فلنؤكد ذلك بالفعل .

– ولتلاحظ أننا كنا نتوقع أن يكون عددهم قليلا ، إذ أننا لو فكرنا فى الصفات الضرورية لهم لتبين لنا أنها نادرة ما تتجمع فى شخص واحد ، وإنما تتوزع عادة بين أفراد مختلفين .

فسال : ماذا تعنى ؟

– انك تعلم أن صفات مثل سرعة الفهم وقوة الذاكرة والحكمة والحيوية وما شابهها من الصفات ، لا تقترن عادة بقوة النفس وثباتها على النحو الذى يتيح للمرء أن يحيا حياة هادئة منتظمة . بل أن حدة الذهن تولد استعدادا للتخبط فى كل اتجاه وفقدان كل استقرار .

– هذا صحيح .

– ومن جهة أخرى ، فإن الطبائع المراسخة الثابتة ، التى نستطيع أن نعتمد عليها أكثر مما نعتمد على النوع السابق ، والتى لا يزعزعها الخوف من أخطار الحرب ، تقف نفس الموقف من التعلم ، فتبدو وكأنها صماء بكماء ، ويغلبها النعاس إذا ما ووجهت بأى عمل عقلى ، فلا تفعل شيئا سوى أن تتشاءب .

– هذا صحيح .

– ولكننا قلنا ان مجموعتى الصفات هاتين ضروريتان لكل من من يتلقى اسمى تعليم ويشغل منصب الحكم فى البلاد .

– بالتأكيد .

– ألا تظن إذن أن الجمع بين هذه الصفات أمر نادر ؟

– قطعاً .

فعلينا اذن ألا نكتفى باخضاعهم للاختبارات التى عددناها منذ برهة ، من مشاق ومخاطر وملذات ، وانما الواجب أن نضيف الى ذلك الآن اختبار قوتهم بأنواع شتى من الدراسات ، لنرى ان كان فى وسع نفوسهم ٥٠٤ أن تصمد لأرفع أنواع المعارف ، أم أن شجاعتهم ستخونهم ، كأولئك المذنب تخونهم قواهم فى المصارعات البدنية •

— لا شك فى أن هذا اختبار يتعين اجراؤه • ولكن ما الذى تعنيه بهذه الدراسات الرفيعة ؟

— انك تذكر ولا شك أننا حين ميزنا فى النفس أجزاء ثلاثة ، قد استخلصنا من ذلك طبيعة العدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة •

— لو لم اكن أذكر ذلك ، لما كنت جديرا بأن اسمع الى بقية حديثك •

— وهل تذكر أيضا كلمة التحذير التى سبقت الكلام فى هذا الموضوع ؟

— وما هى ؟

— لقد قلنا ان علينا ، لكى نتأمل هذه الفضائل فى أبهر ضوء ممكن ، أن نتخذ مسارا دائريا أطول ، نراها فى نهايته أوضح ما تكون ، وان كان فى استطاعتنا على الرغم من ذلك أن نقدم عرضا سطحيا على نفس مستوى المناقشة التى سبقت ذلك • وقد قلت أن هذا يكفى ، وعندئذ قدمت لك عرضا لم يبد لى دقيقا كل الدقة • أما انك قد اقتنعت به أم لم تقتنع ، فهذا أمر متروك لتقديرك على أية حال •

— لقد اعتقدت ، وكذلك الآخرون ، أنك أعطيتنا من الحقيقة قدرا كافيا •

فقلت : ان أى قدر لا يبلغ الحقيقة الكاملة فى مسألة هامة كهذه لا يكون قدرا كافيا • اذ أن ما هو غير كامل لا يمكن أن يكون معيارا لأى شىء ، وان يكن الناس يكتفون أحيانا بأى شىء ، ولا يرون ضرورة للمضى فى البحث الى أبعد من ذلك •

فقال : ان القناعة عن ضعف أمر مألوف بالفعل •

— وهذا ما ينبغى تجنبه ، بوجه خاص ، فى حارس الدولة وقوانينها •

— هذا طبيعي •

فاستطردت قائلاً « واذن ، فعليه ، أيها الصديق ، أن يسير في الطريق الأطول ، وأن يعمل على تهذيب روحه مثلما يعمل على تربية بدنه ، والا لما بلغ مطلقاً ، كما قلنا ، غاية المعرفة العليا ، التي هي أجدر المعارف به •

فقال : عجباً ! ألم يكن ما تحدثنا عنه أعلى المعارف ؟ وهل لاتزال هناك أمور أرفع من العدالة ومن بقية الفضائل التي تحدثنا عنها ؟

— فأجبت : أجل ، هناك ما هو أرفع منها ، ولأضف الى ذلك اننا لم نعرض من هذه الفضائل ذاتها الا الخطوط العامة ، على حين أن من الواجب الا نقنع بأقل من صورتها كاملة • ألا يكون من الغريب حقاً أن نبذل كل الجهود حتى نصل الى الوضوح والدقة في أمور ضئيلة الأهمية ، بينما لا نطلب أكبر قدر من الدقة في أهم الأمور ؟

— بالتأكيد • ولكن ما الذي تعنيه بأرفع أنواع المعرفة ، وما موضوعها ؟ اننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة •

— أعلم ذلك ، ولتسألني اذا شئت • ومع ذلك ، فقد سمعت رأيي في هذا الموضوع أكثر من مرة ، ولا بد أن ما قلته قد غاب عن ذهنك ، أو أنك تسعى ، كما أعتقد ، الى احراجي بالحاحك • ذلك لأنك قد سمعتني أقول مراراً ان مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة ، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة الينا • وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن ، وكنت سأضيف الى ذلك أننا لا نعرف عنه الا القليل • ولست في حاجة الى أن أقول أننا لو لم نكن نعرفه ، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة ، لما أغنانا هذا العلم شيئاً ، مثلما أن امتلاك أي شيء ، دون ما فيه من خير ، لا يفيدنا في شيء • فما جدوى امتلاك كل شيء ، ان لم يكن الخير لدينا ، أو معرفة كل شيء ، ان لم نكن نعرف الخير ولا الجمال ؟

— لا جدوى من ذلك على الاطلاق •

— وأنت تعلم أيضاً أن معظم الناس يرون أن الخير هو اللذة ، على حين أن الخاصة يرون أنه المعرفة •

— بلا شك •

— وأنت تعلم أيضاً ، أيها الصديق ، أن أصحاب الرأي الأخير لا يمكنهم أن يوضحوا لنا ما يعنونه بالمعرفة ، وانما سينتهون آخر الأمر الى القول بأنها « معرفة الخير » •

— يا له من موقف مضحك !

— انه كذلك بالفعل • فهم يعيبون علينا في البداية جهلنا بالخير ،
ثم يفترضون أننا نعرفه ، وذلك حين يقولون انه معرفة الخير ، وكأننا نفهم
ما يعنون بكلمة الخير حالما ينطقونها •

— هذا صحيح كل الصحة •

— ولكن أظن أن أولئك الذين يعرفون الخير بأنه اللذة ، أقل خطأ
من سابقهم ؟ اليسوا بدورهم مضطرين الى التسليم بأن ثمة لذات شريرة ؟
— بلا جدال •

— وهذا يستتبع ، في رأيي ، القول بأن الأشياء تكون خيرة وشريرة
في آن واحد • اليس كذلك ؟

— بلا شك •

— وهكذا ترى أن هذه المسألة تثير خلافات عديدة وخطيرة •

— بالتأكيد •

— ومن الواضح أيضا أن كثيرا من الناس يكتفون بمظهر العدالة أو
الشرف دون حقيقتيهما ، ويقنعون بما يبدو لهم كذلك ، أما حين يتعلق
الأمر بالخير ، فليس هناك من يقتنع بالمظاهر ، وإنما يتعلق الجميع
بالحقيقة ولا يابهون بالمظاهر قط •

— هذا مؤكد •

— هذا الشيء الذي تسعى اليه كل نفس وتجعل منه غاية لكل
أفعالها وتتكهن بوجوده دون أن تعلمه علم اليقين أو تحدد ماهيته بدقة ،
كما تفعل بالنسبة الى بقية الأشياء ، مما يؤدي بها الى فقدان المزايا التي
كان يمكنها أن تستمدتها منها — هذا الشيء العظيم الأهمية ، هل يصح ،
٥٠٦ في رأيك ، أن يظل خافيا حتى على أولئك المواطنين البارزين الذين عهدنا
اليهم بمقاليدهم دولتنا ؟

فقال : كلا ، بالتأكيد •

فقلت : وعلى أية حال فإن المنظم أو العادات العادلة القومية لن تجد
في رأيي حارسا أميناً في ذلك الذي لا يعرف بأي معنى هي خيرة • بل
اننى لأشك في أنه لن يدرك حق الإدراك أنها عادلة قوية •

— ان لهذا الشك ما يبرره •

— واذن فلن يكتمل نظام دولتنا الا اذا سهر على حمايته حارس
توافرت له هذه المعرفة •

فقال : هذا ضرورى ، ولكن ما الخير فى رأيك انت يا سقراط ؟ اهو
المعرفة أم اللذة أم هو شىء آخر ؟

فاجبت : هذا ما كنت اتوقعه ! لقد كنت أدرك جيدا من قبل ، أيها
الصديق ، أنك لن تقنع برأى الآخرين فى هذه المسألة •

— ذلك لأنه لا يليق بمن قضى حياته ، مثلك ، وهو يفكر فى هذه
المسائل ، أن يكتفى بعرض آراء الآخرين دون أن يعرض آراءه هو •

فقلت : ولكن ، أظن أنه يليق بالمرء أن يتحدث عما لا يعلمه وكأنه
يعلمه ؟

فقال « كلا ، لا يصح أن يتحدث وكأنه يعلمه ، ولكنه يستطيع
أن يقول ما يعرفه على سبيل عرض رأيه الخاص •

فقلت : الا تعلم أن الآراء التى لا تستند الى معرفة هى دائما شوهاء ،
وهى على أحسن الفروض عمياء ؟ ألسنت ترى أن أولئك الذين توافر لهم
رأى صائب بصدد أمر معين دون أن يعقلوه ، هم أشبه بالعميان الذين
يسيرون اتفاقا فى الطريق الصحيح ؟

— تماما •

— فهل تود أن أريك مخلوقا قبيحا مشوها أعمى ، فى الوقت الذى
يستطيع فيه غيرى أن يطلعك على أمور باهرة رائعة ؟

فهتف جلوكون : أتوسل اليك يا سقراط ألا تتوقف بعد أن
أوشكت على بلوغ النهاية • وسوف نرضى كل الرضا بإيضاح لماهية الخير
مماثل لذلك الذى أوضحت به ماهية العدالة والاعتدال وبقية الفضائل
من قبل •

فقلت : ولن أكون أقل منكم رضاء فى هذه الحالة ! ولكنى أخشى أن
يكون الأمر فوق طاقتى ، وأن تثير حماسى المندفعة سخريتكم • كلا ،
أيها الأصدقاء الأعزاء ، فلندع مشكلة الخير فى ذاته جانبا الآن ، إذ أن
الوصول الى الفكرة التى فى ذهنى عنه يقتضى جهدا أعظم بكثير من أن يقى
به بحث كهذا الذى نقوم به • ولكن فى وسعى أن أصف لكم ما يبدو أنه

الأبن الناتج عن الخير ، وأقرب الصور شيها اليه ، هذا اذا كنتم مصريين على ذلك ، والا فلندع هذه المسألة •

فقال : حسنا ، فلتحدثنا عن الابن ، على أن يظل في عنقك لنا دين الحديث عن الأب •

فاجبت : ليته كان في وسعي أن أوفى هذا الدين كاملا ، وليته كان في وسعكم أن تتلقوه ! ولكن ينبغي أن تقنعوا الآن بفوائد هذا الدين ٥٠٧ فقط • فلتأملوا اذن الوصف الذي سأقدمه لنتاج الخير (أو ابنه) ، ولتحاذروا حتى لا اخذعكم دون قصد ، فأسدد ديني لكم بعملية مزيفة • فقال : سنحاذر على قدر استطاعتنا ، وما عليك الا أن تتكلم •

فقلت : لا بد لنا أولا من أن نتفاهم ، وأن اذكركم بأمر قلناه من قبل وفي مناسبات أخرى عديدة •

— وما هو ؟

— ان هناك من جهة ، كثرة من الأشياء الجميلة ، وكثرة من الأشياء الخيرة ، وكثرة من كل انواع الأشياء الأخرى •

— أجل •

.. وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته ، والخير في ذاته ، وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن انها كثيرة ، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد ، وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية •

— هذا صحيح •

— ولنضيف الى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل ، على حين أن المثل تعقل ولا ترى •

.. هذا عين الصواب •

— والآن ، فبأي عضو ندرك الأشياء المرئية ؟

— بحاسة الابصار •

— وبالمثل ندرك الاصوات بحاسة السمع ، وكل الأشياء المحسوسة الأخرى ببقية الحواس •

— بلا شك •

— ألم تلاحظ أن فاطر حواسنا قد جعل لحاسة الابصار شأنًا أرفع من شأن بقية الحواس ؟

— لم ألاحظ هذا قط .

— حسن ، فلتنتبه الى هذا الأمر . هل حاسة السمع والصوت في حاجة الى شيء آخر من نوع مختلف لكي تسمع الاولى ويسمع الثانى ، بحيث أنه لو غاب هذا الشيء الثالث ، لما سمع الاول ولما سمع الثانى ؟

— كلا .

فأضفت « أعتقد أن كثيرا من الحواس الأخرى ، ان لم تكن كلها ، ليست في حاجة الى شيء كهذا . فهل ترى لهذه القاعدة استثناء ؟

— كلا .

— ولكن ألا ترى في شأن حاسة الابصار ، أنها في حاجة الى شيء آخر ؟

— وكيف ذلك ؟

— ذلك لأنه قد يتوافر الابصار للعين ، وتتوافر للعين الرغبة في أن تبصر ، وقد يوجد اللون في الأشياء ، ومع ذلك كله فان البصر لن يرى شيئا ، وتظل الالوان غير منظورة ، اذا لم يضيف اليهما شيء ثالث خلق لأجل هذا الغرض بعينه .

فسأل : وما هو هذا الشيء الذى نتحدث عنه ؟

— هو ما تسميه بالضوء .

— هذا صحيح .

— واذن فالرابطة التى تجمع بين حاسة الابصار وامكان رؤية الشيء ٥٠٨ هى رابطة أرفع قيمة بكثير من كل الروابط التى تجمع بين بقية الحواس وموضوعاتها ، مادام الضوء شيئا قيما بحق .

فقال : ليس في وسع أحد أن يقلل من قيمة الضوء .

— فأى آلهة السماء (١) ، في رأيك ، ذلك الذى يتحكم في اجساد

(١) كان افلاطون يعتقد ان الاجرام السماوية كائنات حية ازلية ، اى نوع من

الالهة .

هذه الرابطة ، والذي يؤدي بنا نوره الى أن نرى كل شيء ، ويؤدي
بالأشياء الى أن تظهر لنا ، على اكمل وجه مستطاع ؟

— انه ذلك الذى يسلم الجميع ، ومنهم أنت ، بأنه المتحكم فى هذا
الأمر ، وأعنى به الشمس ، فمن الواضح أن هذا ما تعنيه •

— أليست صلة الأبصار بهذا الاله على هذا النحو ؟

— على أى نحو ؟

— ان الابصار ، وكذلك العضو الذى ينشأ فيه ويسمى بالعين ،
شيء آخر غير الشمس •

— أجل •

— ولكن البصر ، من بين كل أعضاء الحس ، أقربها ، على ما اعتقد ،
الى الشمس •

— أقربها بكثير •

— ألا ترد اليه القدرة التى تتوافر له من الشمس وكأنها نبع يفيض
على العين ؟

— أجل •

— أليس صحيحا أيضا أن الشمس غير الابصار ، وان تكن هى
سببه ، وتدرك بواسطة الابصار الذى تسببه ؟

— هذا صحيح •

فقلت : حسنا ، فلتعلم أن الشمس هى ما كنت أعنيه بالأبن الذى
خلقه الخير • وقد خلقها فى العالم المنظور لكى يكون لها فيه ، بالنسبة
الى الابصار والأشياء المنظورة ، منزلة الخير فى العالم المعقول بالنسبة
الى العقل والمعقولات •

— وكيف ذلك ؟ أتم حديثك •

فاستطردت قائلا : أنت تعلم أن المرء عندما ينظر الى أشياء لا ينير
ألوانها ضوء النهار ، وانما أشعة الليل الخافتة ، فان عينيه تبصران
ابصارا ضعيفا ، وتكاد تبدو عمياء ، وكأنها فقدت كل قدرة على تمييز
موضوعات الرؤية •

— هذا صحيح •

— أما اذا اتجهت العينان نحو أشياء تنيرها الشمس ، فانها ترى بوضوح ، ويبدو جليا أن ابصار العينين ذاتهما نفاذ قوى •

— بلا جدال •

— فلتطبق هذه المقارنة على النفس بدورها • فعندما تثبت نظرتها على شيء تنيره الحقيقة ويضيئه الوجود ، تدركه في الحال ، وتعلمه • ويتضح أنها قد تعقلته • أما اذا وجهت نظرتها الى عالم الأشياء المعتم ، عالم الكون والفساد ، فان ابصارها يظلم ، ولا يعود لديها الا الظنون ، وتروح بها الآراء وتغدو بلا استقرار ، وكأنها قد عدمت كل عقل •

— هذا صحيح •

— وعلى ذلك فان ما يضيف الحقيقة على موضوعات المعرفة ، وما يضيف ملكة المعرفة على العارف ، هو مثال الخير • فهو علة العلم والحقيقة • وعلى ذلك فعلى حين أن في استطاعتك النظر اليه على أنه موضوع للمعرفة ، فانه يحسن بك أن تعدده شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة ، ويسمو عليهما ، على الرغم مما لهما من قيمة • وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والابصار مشابهان للشمس ، ولكنه يخطيء لو ظن أنهما هما الشمس ذاتها ، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضا أن العلم والحقيقة ، في العالم المعقول ، شبيهان بالخير ، ولكنه يخطيء لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته ، إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة •

فقال : أنك لتعزو اليه جمالا غير مألوف ان كان هو أصل العلم والحقيقة ، وكان مع ذلك أرفع منهما منزلة • ولا جدال في هذه الحالة ان ما تعنيه بالخير ليس اللذة على الإطلاق •

فأجبت : حاشى أن أعنى ذلك ! ولكنى أود أن نمضى في هذا التشبيه أبعد من ذلك •

— وكيف ؟

— أنك لتسلم ، على ما أعتقد ، بأن الشمس لا تجعل الأشياء التي نراها منظورة فحسب ، بل انها هي الأصل في ميلادها ، ونموها ، وغذائها ، وان لم تكن هي ذاتها تعنى النشأة أو الميلاد •

— أنها ليست كذلك بالفعل •

— فلتعرف أيضا بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن

تعرف فحسب ، بل هي تدين له ، على الأصح ، بوجودها وماهيتها ، وإن .
لم يكن الخير ذاته وجودا ، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالا .
وهنا هتف جلوكون طربا : ألا ما أعظم امتداحك للخير !

فأجبت « أن الخطأ خطؤك أنت أيضا . فقد حملتني على أن أذكر
رأى في هذا الموضوع .

فقال : أجل ، وعليك ألا تقف عند هذا الحد . وحتى لو لم تكن
تنوى مواصلة شرحك ، فلتواصل على الأقل مقارنته بالشمس ، أن كنت
قد أغفلت منها شيئا .

فأجبت : لقد أغفلت أشياء عديدة ولا شك .

— حسنا ، عليك ألا تترك واحدا منها إلا وتحدثت عنه ، مهما كانت
ضآلته .

— أخشى أن أضطر إلى ترك الكثير منها دون التحدث عنه . ومع
ذلك فسأحاول على قدر استطاعتي ألا أغفل شيئا مما يمكن أن يقال في
هذا الصدد .

— أجل ، لا تترك شيئا .

المراحل الأربع للمعرفة فقلت : فلتعلم إذن أنه توجد هاتان القوتان
اللتان تحدثت عنهما من قبل : أحدهما ، وهي
الخير ، تتحكم في جنس المعقولات وعالمها ،
والأخرى في العالم المنظور ، ولا أقول في السماء ، إذ إنني لو قلت ذلك
لاعتقدت أنني أود أن أباهى بمعرفتي بالاشتقاق اللغوي في هذا
اللفظ (١) .

وعلى أية حال فأنت تفهم جيدا ما أعنيه بهذين النوعين من
الموجودات ، المنظور والمعقول .

— أجل .

— فلنتصور الآن خطا مقسما إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال
المنظور والمجال المعقول . ولتقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة ، لكي
ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض . وهكذا يكون لديك

(١) يشير أفلاطون هنا إلى الرابطة المحتملة بين لفظ « السماء Ouranos » وفعل
الرؤية Ouran « في اللغة اليونانية » .

في العالم المنظور قسم أول ، يعبر عن الصور : وأعنى بالصور الظلال
أولا ، ثم الأشباح المنطبعة في المياه وعلى أوجه الاجسام المعتمدة المصقولة
اللامعة ، وكل التمثيلات الأخرى المشابهة لها . أتفهم ما أعنى ؟

— نعم أفهمك .

— أما النصف الآخر من القسم الأول ، فهو يشمل الأشياء الواقعية
التي كان النصف الأول يمثل صورها ، أي الكائنات الحية المحيطة بنا ،
وكل ما صنعه يد الطبيعة والانسان .

— ليكن ذلك .

٥١٠ — فهل تعترف أيضا بأن قسمي العالم المنظور يتناسبان مع درجة
الحقيقة ، بحيث تكون الصورة بالنسبة الى الأصل بمثابة موضوع الظن
بالنسبة الى موضوع المعرفة ؟

— نعم بالتأكيد .

— فلتأمل ، من جهة أخرى ، الطريقة التي يجب أن نجزيء بها
القسم المناظر للعالم المعقول .

— وما هي ؟

— ان فيه قسمين ، في الأول منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعلية
التي كانت في القسم السابق أصولا ، على أنها صور ، فيضطر الذهن الى
المضي في بحثه بادئا بمسلمات ، وسائرا في طريق لا يصعد به الى مبدأ
أول ، وانما يهبط به الى نتيجة . وفي الجزء الثاني يمضي الذهن في الاتجاه
العكسي ، من المسلمات الى المبدأ المطلق ، دون أن يستعين بالصور كما
فعل من قبل ، وانما يمضي في بحثه مستخدما المثل وحدها .

فقال : لست أفهم جيدا ما قلته الآن .

— حسن ، فلنحاول مرة أخرى ، وسوف تفهم بعد ما سأقول . انك
تعلم ، على ما أعتقد ، أن أولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما
شابههما من العلوم ، يبدأون بمسلمات كالأعداد الزوجية والفردية ، و
مختلف أنواع السطوح ، والأنواع الثلاثة من الزوايا ، وأشياء أخرى
مشابهة تبعا لموضوع بحثهم ، وهم ينظرون الى كل هذه على أنها أمور
معروفة ، بحيث أنهم عندما يتخذونها مسلمات ، يرون أنهم ليسوا بحاجة
الى اثباتها لأنفسهم ولا للآخرين ، وانما يعدونها واضحة بذاتها . وبعد

ذلك يبدأون بهذه الفروض ، ويستمررون في سيرهم حتى يصلوا ، بعد سلسلة من المراحل المتسقة ، الى البرهان الذى سعوا الى البحث عنه .

— أجل ، انى لاعلم ذلك .

— واذن فأنت تعلم أيضا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة ، وقيمون استدلالاتهم عليها ، وان لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هى ذاتها، وانما على الاصول التى تعد هذه الاشكال صورا لها . فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر ، وانما يقيمونها على المربع فى ذاته ، والقطر فى ذاته ، وكذلك الحال فى الاشكال الأخرى . فالاشكال التى يرسمونها والنماذج التى يصنعونها هى أشياء واقعية ، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء ، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هى بدورها صور ، ليصل الباحث الى تلك الأشياء الأرفع التى لا تدرك الا بالفكر .

٥١١ — هذا صحيح .

— هذا اذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من العقولات ، التى تضطر الروح فى بحثها لها الى استخدام المسلمات . ولما لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات ، فانها لا ترقى الى المبدأ الأول ، وفضلا عن ذلك فانها تتخذ صورا من تلك الأشياء الواقعية التى كانت لها صورها الخاصة فى القسم السابق ، والتى تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها ، وتقدر على هذا الأساس .

فقال : انى لأفهم الآن . فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها .

— أما القسم الثانى من العالم المعقول فانى أعنى به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك ، بحيث لا ينظر الى مسلماته على أنها مبادئ ، وانما على أنها مجرد فروض ، هى أشبه بدرجات ونقط ارتكان تمكننا من الارتقاء الى المبدأ الاول لكل شىء ، الذى يعلو على كل الفروض . فاذا ما وصل العقل الى ذلك المبدأ ، هبط متمسكا بكل النتائج التى تتوقف عليه ، حتى يصل الى النتيجة الاخيرة ، دون أن يستخدم أى موضوع محسوس ، وانما يقتصر على المثل ، بحيث ينتقل من مثال الى آخر ، وينتهى الى المثل أيضا .

فقال « انى لأفهمك ، وان لم يكن فهما كاملا ، اذ أن المهمة التى تتحدث عنها تبدو هائلة . ومع ذلك يبدو لى أنك تود أن تؤكد لنا أن

معرفةنا بالحقيقة المعقولة ، التي نكتسبها بعلم الديالكتيك ، أوضح وأعظم يقينا من تلك التي نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم) ، التي تتخذ من المسلمات مبادئ لها . صحيح ان الباحثين في موضوعات هذه الفنون مضطرون الى بحثها بفكرهم ، لا بحواسهم ، ولكن نظرا الى أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء الى مبدئها ، فانك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات ، وان تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول . واعتقد أنك تود أن تسمى علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهما ، لا تعقلا ، على أساس أن الفهم يحتل موقعا وسطا بين الظن والعقل .

فقال : لقد أجدت فهمي كل الاجادة . والآن ، ففي وسعك أن تجد ما يطابق هذه الاقسام الاربعة في الاحوال الذهنية الاربعة الآتية : فالعقل ارفعها ، والفهم هو التالي له ، والاعتقاسد (أو الايمان) هو الثالث ، والتخيل هو الاخير . وفي وسعك أن ترتب هذه الاحوال ، بحيث تعزو الى كل منها درجة من الوضوح واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعاتها .

فقال : اني افهم ما تقول ، وأوافقك عليه ، واقـر الـترتيب الذي تقترحه .

الكتاب السابع

٥١٤ أسطورة الكهف فاستطردت قائلاً : والآن ، إليك صورة توضح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة • تخيل رجالاً قنعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف ، تطل فتحته على النور ، ويلبثها ممر يوصل إلى الكهف • هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم ، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال ، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم ، إذ تعوقهم الاغلال عن التلفت حولهم برعوسهم • ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع • ولتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً ، مشابهاً لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة ، والتي تخفى اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم •

فقال : اني لا تخيل ذلك •

٥١٥ - ولتصور الآن ، على طول الجدار الصغير ، رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية ، التي تعلو على الجدار ، وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها ، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد • وطبعاً أن يكون بين حملة هذه الاشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئاً •

فقال : انها حقاً لصورة عجيبة ، تصف نوعاً غريباً من السجناء •

- انهم ليسبهبوننا • ذلك أولاً لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف ، أليس كذلك ؟

- وكيف يكون الامر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رعوسهم ؟

— كذلك فانهم لا يرون من الاشياء التى تمر أمامهم الا القليل .

— بلا جدال .

— وعلى ذلك ، فاننا يمكنهم أن يتحاطبوا ، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير الا الى ما يرونه من الظلال ؟

— هذا ضرورى .

— وان كان هناك أيضا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم ، فهلا يظنون ، كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم ، أن الصوت آت من الظل البادى أمامهم ؟

فقال : بلا شك .

فاستطردت قائلاً : فهؤلاء السجناء اذن لا يعرفون من الحقيقة فى كل شىء الا الاشياء المصنوعة ؟

— لا مفر من ذلك .

— فلتأمل الآن ما الذى سيحدث بالطبيعة اذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم . فلنفرض اننا اطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء ، وأرغمناه على أن ينهض فجأة ، ويدير رأسه ، ويسير راقعا عينيه نحو النور . عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له ، وسوف ينبهر الى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التى كان يرى ظلالها من قبل . فما الذى تظنه سيقول ، اذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل ، وأن رؤيته الآن أدق ، لأنه أقرب الى الحقيقة ، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة ؟ ولنفرض أيضا اننا أريناه مختلف الاشياء التى تمر أمامه ، ودفعناه تحت الحاج استئلتنا الى أن يذكر لنا ما هى . ألا تظنه سيشعر بالخيبة ، ويعتقد أن الاشياء التى كان يراها من قبل أقرب الى الحقيقة من تلك التى نراها له الآن ؟

— أنها ستبدو أقرب كثيرا الى الحقيقة .

— واذا أرغمناه على أن ينظر الى نفس الضوء المنبعث عن النار ، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه ، وأنه سيحاول الهرب والعودة الى الاشياء التى يمكنه رؤيتها بسهولة ، والتى يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التى نريه اياها الآن ؟

— أعتقد ذلك .

— وإذا ما اقتدناه رغما عنه ومضينا به فى الطريق الصاعد الوعر ، ٥١٦ فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس ، ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه أقتيد

على هذا النحو ، بحيث أنه حالما يصل الى النور تنبهر عيناه من وهجه الى حد لا يستطيع معه أن يرى أى شىء مما نسميه الآن أشياء حقيقية ؟

— انه لن يستطيع ذلك ، على الأقل فى بداية الأمر •

فاستطردت قائلاً : انه يحتاج ، فى الواقع ، الى التعود تدريجاً قبل أن يرى الأشياء فى ذلك العالم الأعلى (١) • ففى البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال ، ثم صور الناس وبقيّة الاشياء منعكسة على صفحة الماء ، ثم الاشياء ذاتها • وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه الى نور النجوم والقمر ، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها فى الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها فى النار •

— بلا شك •

— وآخر ما يستطيع أن يتطلع اليه هو الشمس ، لا منعكسة على صفحة الماء ، أو على جسم آخر ، بل كما هى ذاتها ، وفى موضعها الخاص •

— هذا ضرورى •

— وبعد ذلك ، سيبدأ فى استنتاج أن الشمس هى أصل الفصول والسنين ، وأنها تتحكم فى كل ما فى العالم المنظور ، وأنها ، بمعنى ما ، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه فى الكهف •

— الواقع أن هذا ما سينتهى اليه بعد كل هذه التجارب •

— فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك الى مسكنه القديم ، وما كان فيه من حكمة ، وإلى رفاقه السجناء ، ألا تظنه سيغضب لذلك التغير الذى طرأ عليه ، ويرثى لحالهم ؟

— بكل تأكيد •

— فإذا ما كانت لديهم عادة اصفاء مظاهر الشرف والتكريم على بعضهم

(١) يرى كورنيلور أن هذه الجملة تتضمن مغزى هاماً فى الأسطورة : فقد سبق لافلاطون (فى ٤٩٨) أن حذر من خوض المشكلات الاخلاقية مع الأذهان غير المدربة عليها ، وما هو ذا يدمر رايه السابق بالإشارة الى العين التى يبهرها الضوء فتعجز عن الابصار • وعلى ذلك فإنه يحدد فترة عشر سنوات للدراسة الرياضية البحتة ، حتى يعتاد الدهن الكلام فى المشكلات الاخلاقية المجردة والصعود منها الى صورة الخير • أى أن المقصود من هذه الفترة الطويلة هو اعداد الدهن تدريجاً حتى لا يصيبه من الانطراب ما أصاب هذا السجين •

البعض ، ومنح جوائز لصاحب أقوى عينيّن ترى الظلال العابرة ، وأقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذى تتعاقب به أو تقترب فى ظهورها ، بحيث يكون - تبعاً لذلك - أقدرهم على أن يستنتج أيها القادم (١) ، أظن أن صاحبنا هذا تتملكه رغبة فى هذه الجوائز ، أو أنه سيحسد من اكتملت لهم ألقاب الشرف ومظاهر القوة بين أولئك السجناء ؛ ألن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس ، من أنه يفضل ألف مرة أن يكون على الأرض مجرد خادم أجير عند قلاح فقير (٢) وأن يتحمل كل الشرور الممكنة ، ولا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل ؟

نقال : انى أوافقك على رأيك هذا ، فخير له أن يتحمل أى شىء من أن يعود إلى تلك الحياة .

فاستطردت قائلاً : فلتتصور أيضاً ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم فى الكهف ، ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس ؟

- بالتأكيد .

- فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد ، وأن ينافس السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم قط ، فى الوقت الذى تكون عيناه فيه ما زالت معتمدة زائغة ، وقبل أن تعتاد الظلمة ، وهو أمر يحتاج إلى بعض الوقت ، ألن يسخروا منه ، ويقولوا انه لم يصعد إلى أعلى الإلكى ٥١٧ يفسد أبصاره ، وأن الصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه ؟ فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم ، ويقودهم إلى أعلى ، واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه ، ألن يجهزوا عليه بالفعل ؟ (٣) .

- أجل ، بالتأكيد .

- والآن ، فعلينا ، يا عزيزى جلوكون ، أن نطبق جميع تفاصيل هذه

(١) أرجح أن أفلاطون يشير هنا إلى العلم التجريبي بمعنى المعتاد ، وفى هذه الحالة نجد تعريفه دقيقاً إلى حد بعيد : إذ أن العلم هو المتعلق بترتيب الظواهر وتعاقبها ، وغايته هى تمكيننا من التنبؤ بالسلوك المقبل لهذه الظواهر . ومثل هذه المعرفة التجريبية فى نظره ناقصة ، لأنها لا ترقى إلى المبدأ الأول للأشياء جميعاً .

(٢) الأوديسية ، ١١ ، ٤٨٩ . وقد سبق أن أشار أفلاطون إلى هذا البيت فى الكتاب الثالث ، ٣٨٦ .

(٣) الإشارة هنا واضحة إلى موت سقراط على أيدي الاثينيين حين حاول - من وجهة نظره - أن يحررهم من جهلهم .

الصورة على تحليلنا السابق • فالسجن يقابل العالم المنظور ، ووهج النار الذى كان يثير السجن يناظر ضوء الشمس ، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء فى العالم الأعلى فتمثل صعود النفس الى العالم المعقول • فإذا تصورت هذا فلن تخطيء فهم فكرتى ، ما دام هذا ما تريد أن تعرفه • ولست أدري ان كانت فكرتى هذه صحيحة أم لا ، ولكن هذا ما يبدو لى على أية حال • فآخر ما يدرك فى العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير ، ولكن المرء ما ان يدركه ، حتى يستنتج حتما أنه علة كل ما هو خير وجميل فى الأشياء جميعا ، وأنه فى العالم المنظور هو خالق النور وموزعه ، وفى العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل • فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أحد أن يسلك بحكمة ، لا فى حياته الخاصة ولا فى شئون الدولة •

— اننى لأشاركك رأيك هذا على قدر ما أستطيع تتبع فكرتك •

— حسن ، فلتتفق معى فى هذه المسألة أيضا ، وهى أنه ليس من المستغرب ألا يميل أولئك الذين علوا الى هذا الحد ، الى الانغماس فى شئون البشر ، وأن تتطلع نفوسهم دائما الى البقاء فى تلك المراقي العالية • فذلك أمر طبيعى ، ان كانت أسطورتنا فى هذه الحالة بدورها صحيحة •

— هذا فى الواقع أمر طبيعى جدا •

— ولكن هل تظن أنه من المستغرب أن تبدو على المرء مظاهر الحيرة ويصبح مدعاة للسخرية اذا انتقل من تأمل هذه الامور الالهية الى بؤس الحياة البشرية ، واذا اضطر ، فى الوقت الذى كان بصره فيه لا يزال زائغا ، ولم يكن قد اعتاد الظلام بعد ، الى الدخول فى منازعات فى المحاكم أو غيرها بشأن ظلال العدالة ، أو الصور التى تلقى هذه الظلال ، والى مواجهة الافكار المتأصلة فى أذهان أولئك الذين لم يروا العدالة فى ذاتها قط ؟ (١)

— هذا أمر لا يستغرب على الاطلاق •

— على أن الشخص العاقل يتذكر أن العين تضطرب على نحوين ، وبسبب أمرين : أما الانتقال من النور الى الظلمة ، وأما الانتقال من الظلمة الى النور • وهذا يصدق على النفس بدورها • وعلى ذلك فان المرء اذا ما

٥١٨

(١) يشير افلاطون هنا الى محاكمة سقراط ، والى المناقشة الدائرة حول العدالة فى هذه المحاوره •

رأى نفسا مضطربة عاجزة عن تأمل شيء ما ، فان من الواجب ، قبل أن يسخر بلا تفكير ، أن يتساءل ان كانت تلك النفس قد اضطرب ابصارها لأنها أتت من حياة نورها أبهر ، ولم تعدد الظلمة بعد ، أم لأنها أتت من ظلمات الجهل الى النور ، فبهرها الضوء الوهاج . ففي الحالة الاولى ينبغي أن نغبطها على حالتها وعلى حياتها السعيدة ، أما في الحالة الثانية فينبغي أن نرثي لها . أما اذا كنا ميالين الى السخرية ، فإن سخريتنا ستكون عندئذ أقل غرابة مما لو كانت موجهة الى النفس الهابطة من النور الى الظلمة .

فقال : هذا تمييز دقيق كل الدقة .

فاستطردت قائلاً : فان كان هذا كله صحيحا ، فعلينا أن نستنتج منه أن التعليم ليس على الاطلاق على نحو ما يظنه البعض ، ممن يزعمون أن في وسعهم وضع المعرفة في نفس لا تملكها ، وكأن في وسع المرء أن يضع الابصار في أعين عمياء .

— انهم ليدعون ذلك بالفعل .

— أما الشرح الذي قدمناه ، فيعنى ، على العكس من ذلك ، أن لكل نفس القدرة على التعلم ، ولديها عضو خاص لهذا الغرض (١) . وكما أن العين لا تستطيع أن تتجه من الظلام الى النور الا اذا اتجه معها الجسم بأسره ، فكذلك ينبغي أن تنصرف النفس بأسرها عن هذا العالم المتغير ، حتى تصبح قادرة على تأمل الوجود ، وأبهر ما في الوجود ، وهو الذي أسميناه بالخير . اليس كذلك ؟

— بلى .

— وعلى ذلك ، فلا بد أن يكون هناك من يهدف الى تحقيق هذا الأمر نفسه ، وهو تحويل النفس بأيسر السبل الممكنة . ولست أعنى بذلك منح عين النفس القدرة على الابصار ، إذ أنها تملكها من قبل ، وإنما أعنى به التأكد من تحول هذه العين نحو الطريق الذي ينبغي أن تتجه اليه ، بدلا من توجيهها وجهة باطلة .

(١) بعد أن عرض أفلاطون في الفقرة السابقة رأى السوفسطائيين الذين يزعمون أن في وسعهم وضع المعرفة في النفس التي لا تملكها ، يشير في هذه الفقرة الى رأيه الخاص في المعرفة بوصفها « تذكر » ، وهو الرأي الذي سبق له أن عرضه في محاورتي « مينون » و « فيدون » بوجه خاص . ومعنى فكرة التذكر أن المعرفة موجودة في النفس منذ البداية ، ولا تكتسب من الخارج .

— هذا ما يبدو لى حقا •

— واذن فعلى حين أن بقية الفضائل المسماة بفضائل النفس ليست بعيدة الصلة عن الصفات الجسمية ، لأن فى وسع من يفتقر إليها فى مبدأ الأمر أن يكتسبها فيما بعد بالتعود والمران ، فإن فضيلة واحدة ، وأعنى بها الحكمة ، تنتمى الى ملكة أكثر الوهمية ، ولا تفقد قدرتها أبدا ، وإن كان استخدامها فى الخير أو الشر متوقفا على الاتجاه الذى نحولها اليه • ٥١٩ ولا بد أنك قد لاحظت ، فى حالة أولئك الأفاقين المشهورين بالذكاء ، أن نفوسهم التعسة لديها بصيرة قادرة على النفاد الى قلب الاشياء التى تتجه اليها • فقدرة هذه النفوس على الرؤية سليمة ، ولكنها مضطرة الى تسخيرها فى خدمة الشر ، ومن هنا كان شرها يزداد بقدر ما يزداد بصرها حدة ونفاذا •

— هذا صحيح كل الصحة •

— ومع ذلك ، فلو تناولنا هذه الطبيعة منذ طفولتها ، وطهرناها من الشوائب التى تعلق بها ، والتى هى أشبه بأثقال من الرصاص تنتمى الى هذا العالم الزائل (١) ، ويربطها بالنفس رباط الرغبات والملذات والشهوات ، فتثقلها وتوجه بصرها الى أسفل — أقول اننا لو حررنا النفس من هذه الأوزار ، فتوجهت لمعينة الحقيقة ، فإن هذه القوة ذاتها عند أصحابها أنفسهم ، تستطيع رؤية الحقيقة بأكبر قدر من الوضوح ، مثلما ترى الأشياء التى تتوجه نحوها الآن •

— هذا معقول •

— ليس من المعقول أيضا ، بل من المؤكد بعد ما قلناه من قبل ، أن حكم الدولة أمر لا يصلح له أولئك الذين لم يتعلموا ولم يعرفوا الحقيقة ، ولا أولئك الذين يقضون حياتهم كلها فى الدراسة ، ما دام الأولون لا يعرفون فى حياتهم مثلا أعلى يمكنهم توجيه كل أفعالهم الخاصة والعامة نحوه ، والآخرين لن يقبلوا ، اذا استطاعوا ، أن يشغلوا أنفسهم بالحكم ، إذ يحلمون بأنهم قد استتقروا نهائيا ، وهم مازالوا أحياء ، فى جزر السعداء •

— هذا صحيح •

(١) وردت هذه الاستعارة ذاتها فى محاوره قيدون ، ٨١ ، كما وردت استعارة قريبة الشبه بها فى الكتاب العاشر من الجمهورية ، ٦١١ •

— فعلينا اذن ، بوصفنا مؤسسين للدولة ، أن نمارس نوعا من الضغط على هذه الطبائع الرفيعة ، وذلك بارغامها على الصعود لرؤية الخير ، الذى قلنا عنه انه اسمى موضوع للمعرفة (١) . فاذا ما وصلوا الى هذه المكانة العليا ، وتأملوا الخير بما فيه الكفاية ، فلنحذر من أن نسمح لهم بما يسمح لهم به اليوم .

— وما هو ؟

— هو أن يظلوا فى عليائهم ويأبوا العودة الى سجنائنا ، أو الاشتراك فى أعمالهم ومشاركتهم فيما ينالونه من الجزاء ، مهما عظمت قيمته أو تضاعلت .

— ولكننا لو فعلنا ذلك لكننا ظالمين لهم ، اذ أننا سنرغمهم على أن يحيا حياة ذليلة ، وهم الذين كان يمكنهم أن يحيا حياة أسعد منها بكثير .

فقلت : لقد نسيت مرة أخرى ، يا صديقى ، أن القانون لا يهدف الى توفير السعادة القصوى لفئة واحدة من المواطنين ، وإنما يسعى الى تحقيق السعادة فى المدينة بأسرها ، بأن يجمع بين المواطنين اما بالوعد ٥٢٠ واما بالوعيد ، ويدفعهم الى المشاركة فى الخدمات التى يتسنى لكل فئة ان تؤديها للجماعة . وهو اذا كان يعنى بتكوين مواطنين كهؤلاء فى الدولة ، فليس هدفه من ذلك هو أن يدعمهم يوجهون نشاطهم كيفما شاءوا، وإنما أن يجعلهم يسهمون فى دعم وحدة الجماعة .

— لقد نسيت ذلك حقا .

— وهكذا ترى يا جلوكون أننا لن نكون جائرين على فلاسفتنا اذا أرغمناهم على رعاية بقية المواطنين وقيادتهم ، بل سنقدم اليهم أسبابا معقولة لذلك ، فنقول لهم : « انه لأمر طبيعى فى الدول الاخرى الا يسهم أولئك الذين ارتقوا حتى وصلوا الى مرتبة الفلسفة بنصيبهم فى شئون السياسة ، اذ أنهم قد ربوا أنفسهم بأنفسهم ، رغما عن حكوماتهم . فاذا ما تربى المرء بنفسه ولم يعد يدين بطعامه لأحد ، فمن العدل أن يأبى ربه هذا الجميل لاي كائن . أما أنتم فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل صالح الدولة ومن أجل صالحكم أيضا ، حتى تكونوا بمثابة الحكام وملوك النحل فى الخلية ، وربيناكم تربية أصلح وأكمل من تربية الفلاسفة الآخرين ،

(١) فى الكتاب السادس ، ٥٠٥ .

وجعلناكم أقدر منهم على الجمع بين الفلسفة والسياسة ، فعليكم اذن ، كل بدوره ، أن تهبطوا الى حيث يقيم بقية المواطنين ، وأن تعودوا أعينكم رؤية الظلام ، اذ أنكم متى اعتدتم الظلام أمكنكم أن تبصروا فيه على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون ، وستعرفون كل صورة في الظلام وتعلمون ما تمثله ، لأنكم شاهدتم الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير . وهكذا يغدو دستورنا ، بالنسبة إلينا وإليكم ، حقيقة لا حلما ، كما هو حادث بالفعل في معظم الدول الحالية ، حيث يدب الصراع بين الناس من أجل ظلال ، ويتنازعون السلطة وكأنها خير عميم ، على حين أن الدولة ، في الواقع ، لاتكون خير الدول وأصلحها حكما الا اذا تولى زمام الأمر فيها ازهد الناس في الحكم ، بينما يحدث عكس هذا في الدول التي يحكمها عكس هؤلاء . »

— هذا صحيح كل الصحة .

— فهل سيرفض تلاميذنا ، في رأيك ، أن يستمعوا الى هذه الحجج ؟
الآن يوافقوا ، كل بدوره ، على الاسهام في الجهود السياسى ، على الرغم من أنهم يقضون معظم حياتهم في عالم المثل الخالصة سويا ؟

فقال : انهم لن يستطيعوا الرفض ، اذ أنهم عابدون ، ونحن لا نطلب اليهم شيئا سوى العدل . ولكن لا شك في أن كلا منهم لن يتولى القيادة ٥٢١ الا لأنها ضرورة لا مفر منها ، على عكس ما يحدث الآن في كل الدول .

فاجبت : ان الأمر لكذلك أيها الصديق ، اذ أن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح ، هي أن تجد لمن ينبغي أن يتولوا الحكم فيها سبيلا في الحياة أفضل من الحكم ، وعندئذ فقط تكون مقاليد السلطة في أيدي الاغنياء بحق ، لا اغنياء الذهب ، وانما اغنياء الفضيلة والحكمة ، وهو الغنى الذى لا بد منه لتحقيق السعادة . أما حين يقتحم ميدان الشئون العامة أناس شرهون نهمون الى اثراء حياتهم الخالصة ، أملين أن يختطفوا منها السعادة التي يتوقون اليها ، فعندئذ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة ، اذ أنهم سيتصارعون في سبيل الحكم حتى تقضى هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها .

— هذا عين الصواب .

— فهل تعرف حياة غير حياة الفيلسوف الحق ، تبعث في النفس زهدا في مناصب الحكم ؟
— كلا .

– ولا شك أن الوصول الى السلطة ينبغي أن يقتصر على من لا يتوقون اليها ، والا استحكمت الخلافات والحزازات •

– بلا جدال •

– واذن ، فالى من ستعهد بحراسة الدولة ، ان لم يكن الى أولئك الذين يفوقون كل من عداهم في فهم أصول الحكم ، والذين اكتسبوا من مظاهر الشرف والحياة الفاضلة ما يغنيهم عن مطامع الحكام ؟

– لن نجد اختيارا أفضل من هذا •

التعليم العالي – فهل تود أن نبحث الآن في طريقة تنشئة رجال لهم هذا الطبع ، وطريقة الارتقاء بهم الى النور، مثلما تقول الأساطير : ان بعض الأبطال قد صعدوا من العالم الأدنى الى الآلهة ؟

– انى لأود ذلك يقينا •

– ان الأمر في رأيي متعلق « بالليل أو النهار » ، ولكنه لا يتحدد ، كما في لعبة الأطفال ؛ بعجلة تدور (١) ، وانما يتعلق بتحويل النفس من الظلمة الى النور ، أى الارتقاء بها نحو الحقيقة ، وهى الرحلة التى نسميها بالفلسفة الحققة •

– هذا حسن •

فعلينا إذن أن نبحث بين العلوم عن تلك التى تؤدى الى هذه النتيجة •

– بلا شك •

– فأى نوع من الدراسة ، يا جلوكون ، تلك التى تنتشل النفس من عالم التغير الى الحقيقة ؟ لقد خطرت بذهنى الآن فكرة أخرى •
فقد قلنا ان على فلاسفتنا أن يكونوا فى شبابههم محاربين مدربين (٢) •

(١) فى هذه اللعبة ينقسم الاطفال الى قسمين ، ثم تقلد بينهما قوقعة سوداء من ناحية وبيضاء من ناحية أخرى ، ويصبح قاذفها « ليل أم نهار » ، وبذلك يتحدد أى الفريقين يأتى دوره • ويشير أفلاطون هنا الى أن التعليم ، مع كونه صعودا من الظلمة الى النور ، ليس عشوائيا مفاجئا كهذه اللعبة ، وانما هو مهمة بطيئة متدرجة تقتضى صبرا وأناة •

(٢) انظر الكتاب الثالث ، ٤١٦ ، والرابع ، ٤٢٢ •

- - قلنا ذلك حقا .
- - فلا بد ان تتوافر فى العلم الذى نبحث عنه ، الى جانب هذه الصفة ، صفة أخرى .
- - وما هى ؟
- - أن يكون فيه أيضا ما ينفع رجال الحرب .
- - أجل ، ان كان ذلك ممكنا .
- - ولقد قلنا من قبل ان تعليمهم يتألف من الرياضة البدنية والموسيقى .
- - أجل .
- - ولكن الرياضة البدنية تتعلق بأمور قانية ، اذ ان القوة الجسمية تنمو وتذبل .
- - هذا واضح .
- - فليس هذا اذن العلم الذى ننشده .

٥٢٢

• - كلا .

- - فهل يكون هو الموسيقى كما عرضناها من قبل ؟
- فقال : ان الموسيقى ، ان كنت تذكر ما قلناه من قبل عنها ، ليست الا نقيض الرياضة البدنية : فهى تربي حراسنا بتكوين عادات فى نفوسهم ، ولا تلقنهم علما حقيقيا ، وانما تلقنهم نوعا من الاعتدال والانسجام عن طريق النغم والايقاع ، وتكون الشخصية على نفس النحو بفضل ما يتضمنه الأدب ، الأسطوري منه والحقيقى . فهى لا تعلم شيئا يفيد فى تحقيق هدف سام كذلك الذى نرمى اليه الآن .
- فقلت : هذا صحيح كل الصحة ، فقد تذكرت كل شيء بدقة عظيمة . ولكن ، أين نجد ما نريد اذن ؟ أنجده فى الصناعات العملية ؟ كلا ، فهى ، كما رأينا ، وضیعة الى حد بعيد .
- - أجل ، بالتأكيد ، ولكن أى علم يتبقى بعد استبعاد الموسيقى والرياضة البدنية والصناعات ؟
- فقلت : اذا لم نجد أى شيء عدا هذه ، فلنجرب ذلك العلم الذى يتصل بكل الفروع السابقة معا .

— وما هو ؟

— أعنى مثلا ذلك العلم العام الذى يستخدم فى جميع الصناعات والعمليات العقلية ، وفى كل أنواع المعرفة ، وهو العلم الذى ينبغى أن يتعلمه كل انسان قبل غيره من العلوم .

— وما هو ؟

— ذلك العلم المؤلف الذى يعلمنا التمييز بين الارقام ، واحد ، واثنين ، وثلاثة ، أى علم العدد والحساب (١) . أليس صحيحا أن هذا علم لا غناء عنه فى كل صناعة وكل علم آخر ؟

— بلى ، بالتأكيد .

— حتى فن الحرب ؟

— ان هذا الفن بدوره لا يستغنى عنه .

فاستطردت قائلا : واذن فقد كان « بالاميدس Palamides » ، فى كل مرة يظهر فيها فى احدى التراجيديات (٢) ، يصور لنا أجاممنون فى صورة قائد مضحك حقا . ألم تلاحظ أن « بالاميدس » زعم أنه اخترع العدد ، وأنه تمكن على هذا النحو من تنظيم مواقع جيشه أمام طروادة ، وأحصى المراكب وبقية الاسلحة ، ومعنى ذلك أن شيئا من هذا لم يحص قبله ؟ بل انه يقال ان أجاممنون لم يكن يعرف عدد أقدامه ، لأنه لم يتعلم الحساب . فأى قائد هذا الذى يقال عنه كل ذلك ؟

— انه قائد غريب حقا ، لو كانت هذه الامور صحيحة .

— واذن ، ألا ترى ضرورة وضع الحساب وعلم الأعداد ضمن المعارف التى ينبغى أن يلم بها كل محارب ؟

— انها فى الحق ألزم المعارف له ، اذا شاء أن يعرف شيئا عن تنظيم الجيش ، بل اذا شاء أن يكون مجرد انسان .

— فهل توافقنى اذن على رأى فى هذا العلم ؟

— أى رأى تعنى ؟

(١) كان الرياضيون اليونانيون يميزون بين علم العدد (Arithmetike) وفى الحساب ، (Logistiké) ولا بد ان يبدأ التعليم بالفن الاخير لانه أبسط من الاول .
(٢) صور بالاميدس فى الاللياذة على أنه اله الاختراع ، وكذلك نسب اليه أيسخولوس وبوريبيدس وسوفوكليس مخترعات هائلة فى مسرحيات ألفوها باسمه .

— أعنى أن ذلك العلم قد يكون بالفعل واحدا من العلوم التى نبحث عنها ، والتى توقظ فىنا القدرة على التفكير ، وإن لم يكن الناس يستخدمونه على النحو الصحيح ، أعنى من حيث أنه يقربنا من الوجود الحقيقى .

— ماذا تعنى ؟

— سأحاول أن أوضح لك فكرتى ، وعليك أن تشارك فى البحث بأن تذكر أن كنت تتفق أو لا تتفق معى فى التمييز بين الأشياء التى تؤدى بنا الى بلوغ هذه الغاية وتلك التى لا تؤدى الى ذلك . وعندئذ سيتضح أن كنت على صواب فى رأى السابق أم لا .

— فلتعرض آراءك اذن .

— فلنتأمل موضوعات الحس أولا . أن منها ما لا يدفع العقل الى التفكير ، لأن الحواس تكفى للحكم عليه ، على حين أن غيرها يدعونا توا الى المزيد من التفكير فيها ، لأن الاحساس الذى تبعثه فينا غير موثوق منه على الاطلاق .

فقال : لا شك أنك تعنى الأشياء التى ترى عن بعد ، والمؤثرات الخداعة فى رسم المناظر .

— كلا ، أنك لم تفهم ما أعنيه .

فسأل : ماذا تعنى اذن ؟

— أن الأشياء التى لا تدفع العقل الى التفكير هى تلك التى لا تولد فىنا تأثيرين متناقضين فى الوقت الواحد . أما اذا ولدت تأثيرين متناقضين ، لكنت تبعث على التفكير . وهذا ما يحدث حين تترك فىنا هذه الأشياء ، سواء اكانت قريبة أم بعيدة ، انطباعين متساويين فى وضوحهما . ولاضرب مثلا يوضح فكرتى على نحو أدق . ها هى ذى ثلاثة أصابع : الابهام ، والسبابة ، والوسطى .

فقال : حسنا .

— فلنفرض أيضا اننى أراها عن قرب ، وعندئذ ستلاحظ ما يأتى :

— ماذا ؟

— أن كلا منهما يبدو أصبعا كالباقيين ، سواء رأيناه فى الوسط أم فى الطرف ، وسواء بدا أبيض أم أسود ، سميثا أم هزيلا ، وهكذا الحال

فى كل الصفات المماثلة . ذلك لان الذهن العادى لدى معظم الناس ، لا يضطر فى هذه الحالة الى أن يطلب من الفكر تعريفا للأصبع ، لأن حاسة الابصار لم تشهد فى أية حال بأن الأصبع شىء غير الأصبع .

— كلا ، بالتأكيد .

— فمن الطبيعى اذن ألا يؤدى مثل الاحساس الى اثاره التفكير أو ايقاظه .

— أما اذا تعلق الأمر بحجم الأصابع ، فهل يستطيع الابصار أن يدرك كبرها أو صغرها ادراكا كافيا ، وليس من المهم أن يكون الواحد منها فى الوسط أو فى الطرف ؟ وبالمثل ، هل تميز حاسة اللمس بين السميك والرفيع وبين الناعم والخشن ، تمييزا كافيا ؟ ألا تعجز الحواس ، بوجه عام ، عن الحكم على مثل هذه الصفات ؟ ان الطريقة التى تسير ٥٢٤ عليها هى أن الحاسة التى تختص بادراك الخشن تختص أيضا بادراك الناعم ، وتنبئ الذهن بأن الشىء عينه يعطيها احساسا بالخشونة والنعومة .

— ان الأمر كذلك .

— لا يكون من الضرورى ، والحال هذه ، أن يحار الذهن ويتساءل عما يعنيه الاحساس الذى يرى نفس الشىء خشنا وناعما ، وأن يحار أيضا فيما يعنيه الاحساس بالثقيل والخفيف ، اذ أن الاحساس ينبئ به بأن الثقيل خفيف ، والخفيف ثقيل .

— الحق انها لمعلومات محيرة تلك التى تنقل الى الذهن ، وهى تقتضى منه تفكيراً .

— فمن الطبيعى اذن أن تهيب النفس فى حيرتها هذه بالعقل وقدرته على الحساب (١) ، لكى تعرف ان كانت هذه المعلومات تنطبق على شىء واحد أو على شيئين .

— بلا شك .

(١) كلمة Logismos قد تعنى عمليات الحساب ، أو نشاط العنصر العاقل فى النفس (Logistiken) ويستعمل افلاطون هنا التقارب اللفظى بين تدبير العقل وبين عملية الحساب الرياضية ليقنعنا بضرورة تدخل الحساب لاكمال عمل الحواس .

– فإذا رأيت أن الأمر يتعلق بشيئين ، فإن كلا منهما يبدو واحدا متميزا عن الآخر ؟

– أجل .

– وإذا بدا لها كل منهما واحدا ، وهما معا اثنان ، فسوف تدركهما النفس متفرقين ، والا فلن تدركهما على أنهما شيئان ، وإنما على أنهما شيء واحد .

– هذا حسن .

– على أن الابصار يدرك الكبير والصغير ، كما رأينا ، ولكنه لا يدركهما متميزين ، وإنما يدركهما مختلفين ، أليس كذلك ؟

– بلى .

– أما الذهن ، فقد كان عليه ، لكي يتخلص من هذا الخلط ، أن يدرك الكبير والصغير متميزين لا مختلفين ، أى على عكس ما يدركهما الابصار .

– هذا صحيح .

– ألم تكن تجربة كهذه هي التي دفعتنا الى البحث عن كنه الكبير والصغير ؟

– أجل .

– وعلى هذا النحو ذاته استطعنا أن نميز بين ما هو معقول وما هو محسوس .

– تماما .

– واذن ، فهذا ما كنت أعنيه من قبل ، حين قلت أن بعض الأشياء يبعث على التفكير ، والبعض الآخر لا يبعث عليه ، وحين أدرجت ضمن النوع الاول ما يبعث في الحواس احساسين متعارضين ، وضمن الثانى – الذى لا يشير التفكير – ما لا يتمثل فيه هذا التناقض .

– لقد فهمت الآن ، واعتقد أن فكرتك صائبة .

– فالى أية فئة ينتمى العدد والوحدة ؟

– لست أدري .

- حسنا ، فلتحكم على الامر على أساس ما قلناه من قبل • فلو كانت الوحدة تتضح بذاتها للعين أو لأية حاسة أخرى لما كانت لها القدرة على تقربنا من الوجود الحقيقي ، شأنها في ذلك شأن الأصبع الذي تحدثنا عنه من قبل • أما اذا كان ادراك الوحدة يتضمن تناقضا على الدوام ، بحيث تبدو كثرة مثلما تبدو وحدة ، فعندئذ يتعين علينا ان نبحث عن قاض يحكم بين المظهرين • وفي هذه الحالة يحار الذهن ، فيضطر الى ايقاظ التفكير ، والى البحث والتساؤل عما تكونه الوحدة في ذاتها ، وهكذا تكون دراسة الوحدة من بين تلك الدراسات التي تحول اتجاه النفس الى تأمل الوجود •

فقال : ان الوحدة هي بالفعل حالة يؤدي الابصار فيها الى تناقض ، اذ اننا نرى الشيء نفسه واحدا وكثيرا كثرة لامتناهية في آن واحد • فاستطردت قائلا : ولكن اذا كان هذا شأن الوحدة . فلا بد ان الامر على نفس النحو في كل الاعداد •

- يقينا •

- والعدد هو موضوع فن الحساب والعد •

- بلا شك •

- اذن فهما علمان من شأنهما ان يقودانا الى الوجود الحقيقي •

- هذا صحيح •

- فهما اذن من بين العلوم التي ننشدها • ذلك لان دراستهما ضرورية للمحارب من اجل تنظيم الجيش ، وللفيلسوف أيضا ، لكي يصل الى الوجود الحق ، ويعلو على عالم التغير ، وهو الشرط الضروري لاجادة معرفة الحساب (١) •

- هذا صحيح •

- ولقد قلنا ان حارسنا محارب وفيلسوف في آن واحد •

- بلا شك •

(١) أو : لكي يجيد الاستدلال العقلي • والصفة المستخدمة هنا هي (Logisticos)

التي تجمع - كما قلنا من قبل - بين معنى اجادة العمليات الحسابية والقيام بالاستدلالات العقلية •

– واذن فمن الضروري ، يا جلوكون ، أن نفرض هذه الدراسة بالقانون ، وأن نشجع أولئك الذين سيقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصب الدولة ، على معرفتها والعكوف عليها ، لا بطريقة سطحية ، بل على نحو يؤدي بهم الى أن يفهموا طبيعة الاعداد بالعقل الخالص . فهم لن يستخدموا الحساب في البيع والشراء كما يفعل الباعة والتجار ، بل لكي يطبقوه على الحرب ، ولكي ييسروا للنفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغير الى عالم الحقيقة والمادية .

– هذا قول رائع .

فاستطردت قائلاً : والحق أنني لأدرك الآن ، بعد أن تحدثت معك عن علم الاعداد هذا ، مدى روعة هذا العلم ونفعه في تحقيق كثير من أغراضنا ، اذا كان هدفنا هو معرفته من أجل المعرفة ، لا من أجل استغلاله تجارياً .

فسأل : وما مصدر قيمته الكبرى هذه ؟

– ذلك لأن لديه ، كما قلنا من قبل ، قدرة كبيرة على الارتقاء بالنفس الى الأعلى ، ودفعها الى تأمل الاعداد في ذاتها (١) ، بحيث ترفض بحث مجموعات الأشياء المادية التي تمثل أشياء منظورة أو ملموسة . فأنت تعلم ولاشك ما يفعله الراسخون في العلم : فان شاء المرء في نقاشه معهم أن يقسم الوحدة الصحيحة ، تراهم يسخرون منه ويأبون أن يستمعوا اليه . فاذا قسمت هذه الوحدة بالفعل ، فانهم يعيدون جمعها ، خشية أن تفقد الوحدة وحدتها ، وتبدو كثرة من الأجزاء (٢) .

– هذا صحيح .

– فلنفرض أن شخصاً سألهم : « أيها الاصدقاء ، ما هي هذه الاعداد العجيبة التي تتحدثون عنها ، أعني تلك الوحدات التي تكون فيها كل وحدة ، كما تقولون ، مساوية تماماً لكل وحدة أخرى ، والتي لا تنطوي على أية أجزاء ؟ » فبم تظنهم يجيبون ؟

(١) أي الاعداد التي لا تمثل موضوعات محسوسة ، والتي هي كيانات رياضية فحسب . وتحتل هذه الاعداد عند افلاطون مكانة وسطا بين الأشياء الحسية وبين عالم المثل .

(٢) لكل عدد صحيح – ولاسيما الاعداد العشرة الاولى – وحدة قائمة بذاتها ، وله فرديته الخاصة التي لا ترد الى أجزاء أصغر منها . فالعدد ٩ مثلاً لا يفهم على أنه تسع وحدات ، أو مربع ٣ ، بل أن له خصائصه المميزة من حيث هو عدد مستقل .

— أعتقد أنهم سيجذبون بأنهم يتكلمون عن أعداد لا يمكن ادراكها
الا بالفكر ، ولا يمكن الوصول اليها على أى نحو آخر •

— فأنت ترى اذن ، يا صديقى ، أن الدراسة ضرورية لنا بحق ،
ما دمتنا قد تبينا بوضوح أنها تدفع النفس الى استخدام الفكر الخالص
للوصول الى الحقيقة فى ذاتها •

— أجل ، ان لديها قدرة كبيرة على احداث هذا الأثر •

الم تلاحظ أيضاً أن الموهوبين فى الحساب يفهمون بسرعة كل
العلوم تقريبا ، وأن الأذهان البطيئة الفهم اذا ما درست الحساب تغدو
أسرع فهما ، حتى لو لم تكتسب منه أية فائدة أخرى ؟

— هذا صحيح •

— وفضلا عن ذلك ، أعتقد أن من العسير أن يجد المرء علوما كثيرة
تقتضى فى تعلمها وفى ممارستها جهدا أكبر مما يقتضيه علم الأعداد •

— هذا صحيح •

— لكل هذه الاسباب فان الحساب نوع من المعرفة لا غناء عنه ،
وينبغى أن تدرسه أفضل العقول •

— انى متفق معك •

— واذن فقد استقر رأينا على ادراج الحساب ضمن علومنا • فهل
يمكننا أن نستفيد من العلم الآخر الذى يليه فى الترتيب ؟

— أتعنى الهندسة ؟

— هى بعينها •

فقال : من الواضح أن الهندسة تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات
الحربية ، اذ أن قدرة القائد على اقامة المعسكرات ، والتحصن فى المواقع
المنيعه ، ونشر جيشه أو تركيزه ، وإداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة
والثناء السير — كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة •

فاستطردت قائلا : ان قدرا ضئيلا من الهندسة والحساب يكفى
لتحقيق هذه الأغراض • ولكننا نود أن نبحث فيما اذا كانت الدراسة
الأكثر تعمقا والأعظم تقدما لهذا العلم ، تساعدنا على بلوغ هدفنا ، الا

وهو تأمل مثال الخير • ولقد ذكرنا من قبل أن أية دراسة تدفع النفس الى التوجه الى أجل الموجودات وأسماها ، والانصراف الى تأمله ، هي دراسة من هذا النوع •

— هذا صحيح •

— واذن فلو كانت الهندسة تدفعنا الى تأمل الوجود الحق ، لكانت معينة لنا فى مهمتنا ، واذا اقتصرنا على عالم التحول ، لما كانت تفيدنا فى شيء •

— هذا هو رأينا حقا •

٥٢٧ — ومع ذلك فان أى شخص لديه أقل الملم بالهندسة لن ينكر أن الطبيعة الحقة لهذا العلم تتنافى تماما مع تلك اللغة التى دأب أصحابه على استخدامها •

فسأل : وكيف ذلك ؟

— ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة ، ولا تعنيهم الا المسائل العملية وحدها ، وهكذا يتحدثون دائما عن « التربيع » و « التطبيق » و « الجمع » وما الى ذلك ، وكأن الهدف هو « عمل » شيء ، على حين أن الهدف الحقيقى للموضوع كله هو المعرفة •

— بالتأكيد •

— فهناك اذن مسألة أخرى ستتفق عليها معى •

— وما هى ؟

— هى أننا نكتسب العلم من أجل معرفة ما هو ازلى ، لا ما هو فان أو عارض •

فقال : من اليسير أن أوافقك على هذا ، إذ أن الهندسة هى العلم بما هو ازلى •

— فهى اذن خليفة بأن تجذب النفس نحو الحقيقة ، وتولد الروح الفلسفية ، وتسمو بها الى تأمل الموجودات العليا ، بعد أن كانت تتجه بنظرها الى الموجودات الأرضية •

— انها خليفة بذلك حقا •

— واذن فنحن لن ندخر وسعا فى حث مواطنى جمهوريتنا السعيدة (١) على تعلم الهندسة ، اذ أن للهندسة أيضا فوائد أخرى ينبغى ألا ننفلها .
— وما هى ؟

— هى تلك التى ذكرتها أنت ذاتك ، وهى الفوائد المتعلقة بالحرب .
كما أنها تعيننا على اعادة فهم بقية العلوم ، اذ أن هناك ، فى هذا الصدد ،
فارقا أساسيا بين من درس الهندسة ومن لم يدرسها (٢) .

— ان هناك فارقا أساسيا بالفعل .

— فهذا هو العلم الثانى الذى ينبغى أن يدرسه شبابنا .

فقال : أجل .

— والآن ، فهل يكون ثالث هذه العلوم هو الفلك ؟ أتوافق على ذلك ؟

— بالتأكيد ، اذ أن معرفة الشهور والسنوات لا تقل أهمية بالنسبة
الى القائد الحربى عنها بالنسبة الى الفلاح أو الملاح .

فقلت : ان قولك لبيعث فى السرور ، ويخيل الى أنك تخشى أن
يعيب عليك العامة دعوتك الى علوم لا جدوى منها للشباب . وانى لأعترف
بأن من الصعب أن يصدق الناس أن لكل نفس عضوا أفضل من العين ألف
مرة ، لأنه سبيلنا الوحيد الى رؤية الحقيقة . وعلى حين أن المشاغل الأخرى
قد تضعفه أو تفسده ، فإن هذه الدراسات تنقيه وتذكى ناره المقدسة .
ولا شك أن من يؤمنون بهذه الملكة سيقبلون اقتراحاتك دون تردد . أما
أولئك الذين لم يعلموا عن هذا الأمر شيئا ، فسيرون بالطبع أن ما تقوله
٥٢٨ لا يعنى شيئا ، اذ أنهم لا يرون فى هذه المعرفة أية منفعة عملية تستحق
الذكر . فلنتساءل اذن ، قبل أن نمضى أبعد من ذلك ، عما اذا كنت تنوى
أن تخاطب هذه الفئة أو تلك ، أو تنوى أن تتجاهل الاثنتين معا ، وتمضى
فى المناقشة لكى تبرضى نفسك فحسب ، وان كنت ترحب بأن ينتفع منها
أى شخص يستطيع ذلك .

فقال : اننى أفضل الأمر الأخير ، أى أن أواصل المناقشة لارضاء
نفسى قبل كل شيء .

(١) فى الاصل Callipolis أى المدينة الجميلة ، وهو اسم كان يطلق فعلا على
أكثر من مدينة يونانية قديمة .
(٢) أكد أفلاطون أهمية الهندسة عمليا حين كتب على باب مدرسة ، العبارة
الشهيرة : « لا يدخلها الا عالم بالهندسة » .

— فان كان الأمر كذلك ، فلنرجع خطوات الى الوراء ، اذ اننا اخطانا
فى تحديد العلم الذى يلى الهندسة .

— وكيف ذلك ؟

— لقد انتقلنا من هندسة المسطحات الى الاجسام الصلبة التى تسير
فى حركة دائرية . وكان الواجب ان ندرس الاجسام الصلبة ذاتها ، اذ ان
الترتيب الصحيح يحتم ان ننتقل بعد بحث البعد الثانى ، الى البعد الثالث
مباشرة ، أى ذلك الذى يتمثل فى المكعبات وكل الاشياء التى لها عمق .

— هذا صحيح ، ولكن يخيل الى يا سقراط ان هذا العلم لم يبحث
بعد .

فاستطردت قائلاً : ان لذلك سببين : اولهما ان أية دولة لا تولى هذا
النوع من الدراسة اهتماما كبيرا ، فلا تتعمق فى أبحاثه لصعوبة مادته .
والسبب الثانى ان الباحثين فيه يحتاجون الى مرشد ، بدونيه لا تكون
لجهودهم قيمة . على ان من الصعب الاهتداء الى مثل هذا المرشد ، وحتى
لو اهتدينا اليه ، فى الظروف الحالية ، فان الكبرياء يأبى على الكثيرين ممن
وهبوا القدرة على هذه الدراسة ان يسترشدوا به . أما اذا عاونت دولة
بأسرها هذا المرشد وقدرت أعماله حق قدرها ، فعندئذ فقط يمكن ان
يستمتع الباحثون الى آرائه ، وأن تحل مشكلات هذا العلم بالبحث الدائب
النشط . بل ان هذه الأبحاث قد آتت ثمارها حتى فى الوقت الحالى ، على
الرغم من احتقار العامة لها ، وتجاهل الدارسين لها ، لعدم ادراكهم
قيمتها . والفضل فى تقدمها على الرغم من كل هذه العقبات راجع الى
سحرها الطبيعى الذى يؤثر فى النفوس . ومن هنا لم يكن لنا ان ندهش
اذا ما أدى البحث فيها الى اظهار الحقيقة بوضوح .

فقال : لا شك فى انها تثير فى النفوس اعجابا عظيما ، ولكنى أود
ان تفصح لى عن معنى كلامك بمزيد من الوضوح . فلقد تحدثت عن
الهندسة بوصفها علم السطوح ، أليس كذلك ؟

فأجبت : أجل .

— ثم انتقلت الى الفلك مباشرة ، ثم عدت الى أعقابك .

فأجبت : ذلك لأننى كنت أتعجل الانتهاء من عرضى لكل العلوم ،
ولكنى تفهقرت بدلا من ان اتقدم . فبعد الهندسة يأتى مباشرة علم

الحجوم • ولما كان ذلك العلم لم يحرز الى الآن الا تقدما ضئيلا ، فقد مرت عليه سريعا ، ومضيت بعده مباشرة الى الفلك ، أى حركة الأجسام ذات الحجوم •

فقال : هذا صحيح •

— فلنجعل الهندسة رابعة فى الترتيب ، مفترضين أن العلم الذى تجاهلناه قد ثبتت دعائمه ، اذا اولته الدولة اهتمامها •

٥٢٩ فقال : هذا معقول يا سقراط • ولكن لما كنت قد أخذت على الآن اطرائى للفلك بطريقة سوقية ، فانى سأطريه الآن على أساس من آرائك • ذلك لأن كل شخص يدرك بوضوح ، على ما أعتقد ، أن الفلك يدفع النفس الى تأمل ما هو أعلى ، والانتقال من الموجودات الدنيوية الى السماوية • فاستطردت قائلا : ربما كان هذا واضحا لكل شخص ما عداى ، اذ اننى لا اوافق على ذلك •

فسال : ولم ؟

— لو نظرنا الى هذا العلم بالطريقة التى يبحث بها اليوم أولئك الذين يريدون الوصول منه الى الفلسفة ، لكان يحول أعيننا الى أسفل لا الى أعلى •

— ماذا تعنى ؟

— أعنى أن لديك فكرة أوسع مما ينبغى عن دراسة «الاشياء العلوية» • فيبدو لى أنك تظن أن من يرفع رأسه لتأمل نقوش سقف ، يستخدم لهذا الغرض عقله لا عينيه • وربما كان حكمك فى هذا الأمر صحيحا ، وكنت أنا مخدوعا ، غير اننى لا أعرف علما يجعل الذهن يتطلع الى أعلى سوى ذلك الذى يتخذ له من الوجود غير المنظور موضوعا • واذا كان ما يدرسه المرء شيئا حسيّا ، فانه سواء تطلع مشدوها الى أعلى أم خفض عينيه الى أسفل ، فلن تكون هذه معرفة على الاطلاق ، اذ لا يمكن أن يكون ثمة علم بالمحسوس • فالنفس فى هذه الحالة انما تنظر الى أسفل سواء اكان المرء يدرس وهو راقد على ظهره ، أم وهو طاف على الماء •

فقال : الحق اننى استحق اللوم ، ولكن على أى نحو ترى أن من الضرورى اصلاح دراسة الفلك ، حتى تخدم أغراضنا ؟

فأجبت : على النحو الآتى : ان تلك الاجرام التى تتألق بها السماء
انما هى من العالم المنظور ، ومن هنا ، فعلى الرغم من كونها أجمل الأشياء
المادية وأكملها ، فانها أدنى مرتبة بكثير من الموجودات الحقيقية ، أى تلك
التي تتحرك حركة حقيقية ، بسرعة حقيقية وببطء حقيقى ، وتبعا لأعداد
حقيقية وأشكال حقيقية ، وتحرك على هذا النحو كل ما فيها . تلك كلها
أمور تدرك بالعقل والفكر ، ولا ترى بالعين - أم أنت تعتقد غير ذلك ؟
- كلا ، على الاطلاق .

فقلت : واذن فعلينا أن نستخدم تلك السماء المرصعة بالنجوم على
أنها أنموذج يوصلنا الى معرفة الحقائق غير المنظورة (١) ، مثلما يفعل المرء
حين يجد رسوما خبطتها ريشة بارعة مثل ريشة ديدالوس Daedalus
أو أى فنان عظيم آخر . ذلك لأن عالم الهندسة اذا ما شاهد هذه الرسوم،
فانه يعجب بروعة تصميمها ، ولكنه يجد أن من العبث دراستها جديا على
أمل أن يهتدى فيها الى الحقيقة المطلقة الخاصة بعلاقات التساوى والازدواج
وكل النسب الأخرى .

- ان هذا ليكون عبثا بحق !

فاستطردت قائلا : الا تظن أن عالم الفلك الحقيقى يتخذ هذا الموقف
نفسه حين يتأمل الأجرام السماوية ، فيؤمن بأن خالق السماء وما فيها
من نجوم قد أضفى عليها كل ما يمكن اخفاؤه على مثل هذه المخلوقات من
جمال ؟ أما حين يتعلق الأمر بنسب النهار والليل ، أو نسبتهما معا الى
الشهور ، ونسبة الشهور الى السنين ، ونسب بقية النجوم الى الشمس
والقمر ، فانه يعتقد باستحالة استمرار هذه النسب على ما هى عليه
الى الأبد ، دون أى تغير ، إذ أنها مادية محسوسة ، ومن هنا كان من الخطأ
أن يبذل المرء جهدا كبيرا لكى يجد فيها حقيقة أصيلة .
- انى لاتفق معك بعد أن أوضحت ما تعنيه .

- واذن فسوف ندرس الفلك ، كما درسنا الهندسة ، بأن نضع
لأنفسنا مسائل نحاول حلها ، وسنترك السماء المحتشدة بالنجوم جانبا ،
ان شئنا أن نستخلص من هذه الدراسة ما يمكن أن يعود بالفائدة على
ذلك الجزء العاقل بطبيعته فى نفوسنا .

(١) الاشارة فى هذه الفقرة ، وفى الفقرة السابقة ، الى العلاقات الذهنية الدائمة
التي يكشفها العقل من وراء الحركات المنظورة للأجرام السماوية . وهذه العلاقات
الذهنية ، التي تعبر عن خطة العقل الالهى ، هى أكمل ما تؤدى اليه دراسة علم
الفلك .

فقال : وهذا من شأنه أن يجعل مهمة عالم الفلك أشق بكثير مما هي عليه في الوقت الحالى .

فاستطردت قائلاً : أعتقد أننا سنشترط نفس الشرط في بقية العلوم ، ان شيئاً أن تكون لتشريعنا فائدة . والآن ، فهل تستطيع أن تقترح على علما آخر يقيدنا في مشروعنا ؟

— كلا ، بل لابد لى من التفكير أولاً .

فقلت : ان الحركة لا تتمثل على شكل واحد : فالحركة ، ان لم اكن مخطئاً ، صور متعددة ، وقد يستطيع عالم أن يعددها جميعاً ، ولكن هناك شكلين معروفين لنا .

— وما هما ؟

— هناك ، الى جانب النوع الذى تحدثنا عنه ، نوع آخر يناظره .

— وما هو ؟

— يبدو لى أن هناك حركة توافقية تستخدم في ادراكها الأذن مثلما تستخدم في دراسة حركات النجوم . وهذان العلمان توأمان ، كما قال الفيثاغوريون^(١) ، وكما نسلم نحن معهم . أم أن لك رأياً آخر ؟

— كلا .

— ولما كان هذا الأمر على جانب كبير من الأهمية ، فسوف نسترشد برأيهم في هذه المسألة ، وربما في بعض المسائل الأخرى . ولكننا سنكون في جمع هذه الحالات ثابتين على مبدئنا .

— وما هو ؟

— هو أن نحصر على ألا يدرس تلاميذنا هذه العلوم دراسة قاصرة ، دون أن يصلوا الى المستوى الرفيع الذى ينبغي أن تسعى اليه كل معارفنا، ٥٣١ كما قلنا من قبل في صدد الفلك . وكما تعلم فإن دارسى الانسجام قد وقعوا في نفس الخطأ الذى وقع فيه دارسو علم الفلك^(٢) : فاققتصروا على قياس الانغام التى تستطيع الأذن سماعها ، وما بينها من توافق وبهذا كان جهدهم ، كجهد علماء الفلك ، عقيماً .

(١) يشير افلاطون هنا الى نظرية « انسجام الافلاك » المشهورة عند الفيثاغوريين،

وهى النظرية التى اقترها هو ذاته وأحد بها .

(٢) الذين يقتصرون على الملاحظة الحسية وحدها .

فهمتف : ان جهدهم ليدعو الى السخرية حقا ! فان موسيقيينا يتحدثون عن الأصوات المزدوجة كما يسمونها ، ويقربون أذانهم من آلاتهم ، وكأنهم يودون أن يسترقوا السمع لحديث جارهم ، ثم يدعى بعضهم أن في وسعه تمييز نغمة وسطى ، وأنه قد امتدى الى أقصر مسافة ، هي التي ينبغي أن تكون أساسا لقياس الأصوات ، على حين أن غيرهم يرى أنه لا فارق بين الصوتين . وفي الحالتين يجعلون للأذن الأسبقية على العقل .

فقلت : انك تتحدث عن أولئك الموسيقيين الذين يداعبون الأوتار ويؤلونها ويعلقونها مشدودة على خشبة التعذيب . وفي وسعي أن أمضى في هذه الاستعارة الى أبعد من ذلك ، فأحدث عن الضربات التي يكيلونها بالريشة للأوتار ، وعن التهم التي يوجهونها اليها (١) ، ذلك حين تنخفض منها نغمة أو تعلو أكثر مما ينبغي ، ولكنى سادع هذا الحديث جانبا ، وأنبئك بأنى لا أحدث عن هؤلاء ، وإنما عن الفيثاغوريين الذين قلنا اننا سنلتمس لديهم المعلومات عن الانسجام . ذلك لأن هؤلاء يفعلون عين ما يفعله علماء الفلك : فيبحثون عن الخصائص العددية في التوافقات المسموعة ، ولكنهم لا يرقون الى مستوى المشاكل ذاتها ، أى البحث في أى الأعداد يكون بطبيعته منسجما وأيها يكون غير منسجم ، وفي السبب في كلتا الحالتين .

— ان هذه المهمة الأخيرة عمل يكاد يفوق طاقة البشر .

فأجبت : انها دراسة أفضل وصفها بأنها نافعة ، ولكنها لا تكون نافعة الا من حيث هي وسيلة لمعرفة الجمال والخير ، ولا تكون نافعة لأى غرض آخر .

— بكل تأكيد .

— وأعتقد أن المرء لو وصل في دراسته لكل هذه العلوم التي تحدثنا عنها ، الى كشف ما بينها من صلات وروابط ، وايضاح طبيعة العلاقة التي تجمع بينها . لأسهمت هذه الدراسات في الوصول بنا الى هدفنا ، ولما كان الجهد الذى بذلناه جهدا ضائعا . ولو لم يصل الى هذا الحد ، لكان مجهودنا فيها عديم الجدوى .

(١) التشبيه هنا بعملية التعذيب التى كان اليونانيون يمارسونها على العبيد في المحاكمات ليستخلصوا منهم الاعترافات .

— اننى اوافقك على هذا الراى ، ولكنك تتحدث يا سقراط عن مهمة هائلة .

فقلت : ما الذى تعنيه بهذا ؟ المقدمة أم غيرها ؟ ألسنا نعلم أن كل هذا لا يعدو أن يكون مقدمة للحن الرئيسى الذى يتعين علينا أن نتعلمه ؟ ولا أخالك تعتقد أن الرياضيين البارعين متمكنون من الديالكتيك !

— كلا ، بالتأكيد ، الا عدد ضئيل جدا ممن صادفتهم .

— فهل تظن أن أناسا عاجزين عن تبرير أقوالهم عقليا ، وعن جعل الآخرين يقبلونها ، يمكنهم أن يصلوا الى تلك المعرفة التى ندعو اليها ؟

— لابد لى من أن أجيب بالنفى هذه المرة أيضا .

— واذن ، فما نحن أولاء قد وصلنا ، يا جلوكون ، الى اللحن الرئيسى

٥٣٢ للديالكتيك . وعلى الرغم من أن الديالكتيك أمر عقلى محض ، فإن سيره يماثل سير ملكة الابصار فى السجين المتحرر كما وصفناه فى تشبيها . فعندما وصل الى مرحلة التطلع الى الكائنات الحية خارج الكهف ، ثم الى النجوم ، وأخيرا الى الشمس ذاتها ، بلغ أعلى الأهداف فى العالم المنظور . كذلك يصل المرء الى قمة العالم المعقول بالديالكتيك ، عندما يكف عن الالتجاء الى أية حاسة من حواسه ، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شىء ، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير .

— حسن ، اليس هذا هو ما تسميه بالمسار الديالكتيكى ؟

— بلا شك .

— فلنتذكر أيضا تلك المرحلة السابقة التى توجه فيها ساكن الكهف ، بعد خلاصه من أغلاله ، من الظلال الى الأشكال الصناعية التى تلقى ظلالها ، وإلى الضوء المنبعث من النار ، ثم صعد من الكهف الى ضوء الشمس ، ولم يكن فى استطاعته هناك أن يتأمل الحيوانات والنباتات وضوء الشمس ، فنظر فى الماء الى انعكاساتها وظلالها ، وأن تكن هذه ظلالا الهية تأتى من أشياء حقيقية ، وليست مجرد ظلال لصور يبعثها ضوء النار ، الذى لا يعدو هو ذاته أن يكون صورة بالنسبة الى الشمس . فدراسة العلوم التى مررنا بها تحدث فيها نفس الأثر : إذ ترتفع بأسمى أجزاء النفس الى تأمل أسنى الوجوه ، كما رأينا فى تشبيها أن أوضح أعضاء الجسم ادراكا يرتفع الى تأمل المع الأشياء المنظورة فى العالم المادى .

فقال : اننى لأوافقك على ما تقول • صحيح أن التسليم به يبدو لى عسيرا بحق ، ولكن من العسير أيضا ، من ناحية أخرى ، أن أرفضه • ومع ذلك ، فلما كان حديثنا عنه لن يقتصر على اليوم فحسب ، ولما كنا مضطرين الى العودة اليه أكثر من مرة ، فلنسلم مؤقتا بصحة المسألة التى نبحثها ، ولننتقل الى عرض التفصيلات فيما نسميه باللحن الرئيسى ذاته ، بنفس الدقة التى عالجنا بها مقدمته • فلتحدد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه ، والطرق المتبعة فيه ، اذ يبدو لى أن هذه الطرق هى التى ستؤدى بنا الى الهدف الذى سنجد فيه مستقرا لنا ونهاية لمطافنا •

هــجبت : يا عزيزى جلوكون ، انك لن تستطيع متابعتى أبعد من ذلك ، وإن كنت لن ادخر وسعا من جانبى • ذلك لأن معنى بحثنا الآن هو أنك لن ترى صورة الخير ، بل سترى الخير الحقيقى ذاته ، كما يبدو لى أنا على الأقل • وليس فى وسعنى أن أجزم بأننى أراه على حقيقته وإنما يمكننا أن نكون على ثقة من أنه شىء يقرب مما سنقول • اليس كذلك ؟

ـ بلى •

ـ كذلك يمكننا أن نكون على ثقة من أنه ما من شىء يمكنه الوصول اليه سوى ملكة الديالكتيك فى ذهن تمارس بالعلوم التى ذكرناها من قبل •

ـ نستطيع أن نؤكد ذلك أيضا •

ـ ومن المؤكد أن أحدا لن يعترض علينا بأن هناك أية طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل الى ماهية كل شىء فى جميع الأحوال • ذلك لأن الفنون الأخرى لا تعنى الا بأراء الناس ورغباتهم ، أو بانتاج أشياء طبيعية وصناعية ، أو الاحتفاظ بهذه الأشياء بعد انتاجها • وتبقى بعد ذلك الهندسة والدراسات المتصلة بها ، والتى قلنا انها تدرك الوجود الحقيقى الى حد ما (١) • ولكن هذه العلوم الباقية لا تدرك الوجود الحقيقى الا على نحو أشبه بالحلم ، ولا تتأمله فى نوره الواج ، ما دامت تترك الفروض التى تستخدمها دون أن تناقشها أو تبررها • ذلك لأن المرء اذا اتخذ له مقدمة لا يعرفها حق المعرفة ، وكانت النتيجة التى يصل اليها ، وكذلك القضايا الوسطى ، نسيجا من الأمور التى لا يعرفها جيدا ، فقد يكون استدلاله متسقا مع ذلك ، ولكنه لن يصل قط الى مرتبة العلم •

(١) يعرض افلاطون فى هذه الفقرة مشروعا لتصنيف العلوم والفنون ، وهو التصنيف الذى سيتوسع فيه فى محاوراته الأخيرة ، ولاسيما السياسة وفيليبوس •

فقال : هذا م حال •

فاستطردت قائلا : واذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذى يمكنه أن يرتفع الى المبدأ الأول ذاته ، بعد أن يتبذ الفروض واحدا بعد الآخر .
كَيْمًا يضمن سلامة نتائجهُ • وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التى تردت فيها ، ويرفعها الى أعلى ، مستخدما فى هذا العمل ما عددناه من العلوم • وإذا كنا قد تحدثنا مرارا عن هذه الأخيرة ، بحكم العادة ، على أنها فروع العلم ، فإنها تستحق فى الواقع اسما آخر يدل على شئ أقل وضوحا من العلم ، وأكثر وضوحا من ادراك الظواهر • ولقد أطلقنا عليها من قبل (١) اسم « الفهم » ، ولكنى أرى أن هذا ليس أوان الجدل حول الأسماء ، وخاصة حين نكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية •

— كلا ، بالتأكيد •

— واذن فمن رأى أن نحتفظ بالأسماء السابقة التى أطلقناها (٢) ٥٣٤ على الأقسام الأربعة ، فنسمى القسم الأول باسم العلم ، والقسم الثانى بالفهم ، والثالث بالاعتقاد ، والرابع بالتخيل ، ونطلق على المجموعتين الأخيرتين اسم الظن ، وموضوعه عالم التحول ، وعلى المجموعتين الأولىين اسم العقل ، وموضوعه الوجود • ولنضيف الى ذلك أن الوجود بالنسبة الى التحول كالعقل بالنسبة الى الظن ، وأن العقل بالنسبة الى الظن كالعلم بالنسبة الى الاعتقاد ، وكالفهم بالنسبة الى التخيل • ولكن يحسن بنا ألا نناقش الموضوعات المناظرة لهذه ، أى العالم المعقول وعالم الظاهر ، أو التقسيم الثنائى لكل من هذين المجالين ، والنسب القائمة بين هذه الأقسام ، إذ أن هذا الموضوع قد يجرنا الى مناقشة أطول من السابقة بكثير •

فقال « انى لأوافق على ما قلته الآن ، بقدر ما أستطيع أن أتبعك •

— فهل توافق أيضا على أن تطلق اسم العالم بالديالكتيك على ذلك الذى يرتقى الى تفسير ماهية كل شئ ؟ ألا ترى أيضا أن من لا يستطيع تقديم هذا التفسير لنفسه وللآخرين يكون عقله عاجزا بهذا القدر ؟

— وكيف أنكر ذلك ؟

(١) انظر الكتاب السادس ، ٥١١ •

(٢) فى الجزء الأخير من الكتاب السادس •

— ألا ينطبق هذا أيضا على الخير ؟ ان على المعارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير ، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى ، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات ، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود ، لا على ما هو ظاهر ، ويظل ظافرا الى النهاية دون زلة واحدة . فان لم يفعل ذلك ، فلا أظنك تقول عن مثل هذا الشخص أنه يعرف الخير في ذاته ، أو أى شىء آخر يتصف بالخير ، بل أنه ان كان يدرك ظلا من الخير ، فما ذلك الا بالظن ، لا بالعلم ، ولن تقول عن حياته الا أنها حلم ومنام لن يتيقظ منه في هذا العالم ، بل سيهبط قبل ذلك الى العالم الأدنى ، حيث يهوم سباته الى الأب .

فقال : انى لأتفق معك في كل هذا اتفاقا تاما .

— فان كان عليك في ذات يوم أن تربي أولئك الاطفال الخياليين وتعلمهم . فأظن أنك ستحرص على ابعادهم عن حكم الدولة ما دامت أذهانهم ، كما يقول الرياضيون ، كميات صماء (١) ، لا تتلاءم مع المسئوليات العليا .

— كلا في الواقع .

— واذن فسوف تسن قانونا يحتم عليهم أن يكرسوا أنفسهم بوجه خاص لفن توجيه الأسئلة والاجابة عنها .

— سأفعل ذلك ، بالتضامن معك .

— واذن فستوافق على أن الديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها ، وأنه ٥٣ لن يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه ، وبذلك نكون قد فرغنا من بحث العلوم التي يتعين تعليمها .

— أجل .

برنامج الدراسات فاستطردت قائلا : بقى علينا أن نحدد من هم الذين سنعهد اليهم بهذه الدراسات ، وعلى أى نحو سنفعل ذلك .

— هذا واضح .

(١) يستخدم أفلاطون في وصف هذه الاذهان نفس الصفة المعبرة عن الجذور الصماء (alogoi) ، أى العاجزة عن تفسير الأمور ، مثلما أن هذه الجذور عاجزة عن التعبير ، مثلا ، عن العلاقة بين وتر المربع وضلعه .

— أتذكر نوع الناس الذين اخترناهم ليكونوا حكاما ؟

— بالتأكيد •

— فمن الواجب اذن أن نختار طبائع من هذا النوع ، وأن نفضل أكثرها ثباتا وشجاعة ، وأجملها أن أمكن • ولكن علينا ، بالاضافة الى ذلك ، ألا نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة ، بل ينبغي أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم •

— وما هي هذه المواهب ؟

— لابد أن يتصفوا بالذكاء وسهولة التعليم ، اذ أن التعب يصيب الأذهان من الدراسات الشاقة أكثر مما يصيبها من تمارينات البدن ، لأن العبء يقع في هذه الحالة عليها وحدها ، دون أن يشاركها فيه البدن •

فقال : هذا صحيح •

— ولابد لهم أيضا من قوة الذاكرة ، والجلد على المشقة ، وحب العمل في كل صوره ، والا فكيف ننتظر من شخص كهذا أن يتحمل أعباء التدريب البدني ، وأن يمضى بعد هذا في الدراسات العقلية التي حددناها الى نهايتها ؟

— انه سيحتاج من أجل ذلك الى كل المواهب الطبيعية •

فاستطردت قائلا : وعلى أية حال ، فهذا يفسر لنا الخطأ الذي يرتكب الآن ، والذي أدى الى تدهور الفلسفة • ذلك لأن غير الجديرين بالفلسفة ، كما أوضحنا من قبل ، يشتغلون بها اليوم ، على حين أنه ينبغي ألا يطرق باب الفلسفة إلا أبناءها البررة ، لا ذوو النفوس الوضيعة •

فسال : ماذا تعنى ؟

— أعنى أن من الواجب أولا ألا يكون المشتغل بالفلسفة ميالا الى جانب واحد من العمل ، بحيث يكون مجدا في بعض الأمور وخاملا في البعض الآخر ، وهو ما يحدث حين يهوى المرء التمارينات البدنية والصيد ويقبل بشغف على كل الأعمال الجسمية ، ولكنه يكره الدراسة والحوار والبحث وكل ما شابه ذلك من الاعمال ، وهكذا فإن اجتهاده يكون عندئذ منصبا على جانب واحد ، وكذلك الحال لو سار في الاتجاه المضاد •

فقال : هذا صحيح كل الصحة •

— وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصدق : فليس لنا أن نعد النفس نزيهة اذا كانت تبغض الكذب المتعمد ولا تستطيع تحمله ، فلا تطيق أن يصدر عنها ، وتغضب أشد الغضب حين يصدر عن الآخرين ، ولكنها مع ذلك تقبل الكذب غير المتعمد في سر ، ولا يضيرها أن تغوص في جهلها كما تغوص الدودة في الطين ، أو أن يعرف عنها ذلك .

٥٣٦ — هذا أمر مؤكد .

فأضفت : وعلينا كذلك أن نميز بين الروح الأصيلة والروح الزائفة، فيما يتعلق بالاعتدال والشجاعة وكرم النفس وكل المظاهر الأخرى للفضيلة . والحق أن الدولة التي تختار حكامها ، والافراد الذين يختارون أصدقاءهم ، دون مراعاة لهذه الفضائل ، سيجدون أنفسهم في هذه الحالة مخدوعين بأناس مزيفين ، أو مستندين الى جدار متداع .

فقال : هذا أمر طبيعي .

— فمن واجبنا إذن أن نبدي الاهتمام الكامل بكل هذه الأمور ، إذ اننا لو استطعنا أن نجد أناسا لهم من سلامة الجسم والروح ما يتيح لهم اتمام هذه الدراسات والتدريبات الطويلة ، لما وجدت العدالة ذاتها أي مأخذ علينا في ذلك ، ولأمكننا أن نضمن المحافظة على سلامة الدولة والدستور . أما اذا عهدنا بهذه الاعمال الى أناس من معدن مخالف ، فسوف نجلب لها الزمار ، وسنعرض الفلسفة لعاصفة من السخرية أشد من تلك التي تتعرض لها الآن .

— أن هذا ليكون أمرا مخجلا بحق .

— بلا شك ، ولكن يبدو لي أنني أنا أيضا أعرض نفسي للسخرية في الوقت الحالي .

— وكيف ذلك ؟

— لأنني نسيت أن كل هذا ليس إلا لهوا ، فتحدثت بحماسة أكثر مما ينبغي . ذلك لأنني عندما رأيت الفلسفة مهضومة الحق ملكتنى الحماسة ، وأبدت على مضطهديها من السخط ما أفقدني اتزانى ، فاحتدت لهجتى أكثر مما ينبغي .

فهتف : كلا ، أنني لم أشعر بذلك وأنا أستمع اليك .

فأجبت : ولكنى شغرت به وأنا أتحدث . وعلى أية حال ، فليس لنا أن ننسى أننا اذا كنا قد اخترنا الكهول حكاما من قبل ، فينبغى ألا

نختارهم في الموضوع الذي نحن بصدده الآن ، اذ ليس لنا ان نصدق
سولون حين يقول ان في وسع الكهل ان يتعلم امورا عديدة • فليس
التعلم ايسر بالنسبة اليه من العدو السريع • والواقع ان سن الشباب هو
وقت العمل الشاق بجميع أنواعه •

— بالتأكيد •

— واذن فمن الواجب تدريس الحساب والهندسة وكل العلوم التي
تمهد لتعلم الديالكتيك في سن الطفولة • ويجب ان نضفي على تلك الدروس
صورة لا تنطوي على أى نوع من الارغام •

— ولماذا ؟

— لأن تعليم الحر ينبغي الا يتضمن شيئا من العبودية • فالتدريبات
البدنية التي تؤدي قهرا لا تؤدي البدن في شيء ، أما العلوم التي تقحم
في النفس قسرا فانها لا تظل عالقة في الذهن •

— هذا صحيح •

فاستطردت قائلا : واذن فليس لك ، أيها الصديق الكريم ، ان
تستخدم القوة مع الاطفال ، وانما عليك ان تجعل التعليم يبدو لهوا
٥٣٧ بالنسبة اليهم • وبهذه الطريقة يمكنك ان تكشف بسهولة ميولهم
الطبيعية •

فقال : هذه خطة حكيمة حقا •

— الا تذكر ، ضمن ما قلناه من قبل ، ان علينا ان نجعل اطفالنا
يشاهدون الحروب وهم على ظهور الخيل ، حتى اذا ما زال خطرهما
اقتربنا بهم الى ميدان المعركة لنذيقهم طعم الدم كما نفعل مع صغار
الكلاب ؟

فقال : انى لأذكر ذلك •

فقلت : واذن فسنفعل الشيء عينه في كل هذه الدراسات والتدريبات
والمخاطر ، بحيث نختار من يبدى فيها مزيدا من التفوق ، لنضعه في قائمة
منتقاة •

فسال : في أى سن ؟

فاجبت : في السن التي يترك فيها الاطفال مرحلة تدريبهم البدني
الاجباري ، اذ أنه خلال هذا الوقت ، الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث

سنوات (١) ، يكون من المستحيل عليهم أن يفعلوا شيئاً آخر ، لأن الارهاق والنعاس اعداء الدرس . كذلك فان هذه المرحلة البدنية تنطوي على اختيار عظيم الأهمية ، ندرك منهم مدى قدرة كل منهم على تحمل أعمال البدن .

فقال : بالتأكيد .

— وبعد ذلك ، نختار من الشباب من بلغوا سن العشرين ، ونضفى عليهم مزيداً من التكريم ، وهكذا نلقنهم تلك العلوم التي عرفوها منفصلة في طفولتهم ، في صورة متجمعة مترابطة ، حتى يدركوا العلاقات التي تربطها بعضها ببعض ، وتربطها بالوجود الحقيقي في الوقت نفسه .

فقال : لا شك أن هذا هو النوع الوحيد من المعرفة الذي يرسخ في الأذهان بحق .

فأضفت : وهو أيضاً خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك ، إذ أن الذهن القادر على النظر الى الأمور نظرة شاملة ، هو الأصلح للديالكتيك .

— انى لأوافقك على ذلك .

— واذن فسوف تلاحظ هذه الصفات عن كثب ، وتختار أولئك الذين يملكونها أكثر من غيرهم ، والذين يثبتون أعظم قدرة على استيعاب العلوم ، وأكبر قدرة على رباطة الجأش في الحروب وغيرها من الواجبات المفروضة عليهم . وعندما يبلغون سن الثلاثين ، سنضفى عليهم مزيداً من التكريم ، ونختبرهم عن طريق الديالكتيك ، باحثين بذلك عن أولئك الذين يمكنهم الارتقاء الى الوجود الخالص سعياً وراء الحقيقة ، دون معونة العين أو أية حاسة أخرى . وهذه أيها الصديق ، هي المرحلة التي يتعين علينا فيها أن نحتاط الى أبعد حد .

فسأل : ولم ؟

فأجبت : ألا تدرك مدى الضرر الذي يجلبه الديالكتيك اليوم ؟

— أى ضرر تعنى ؟

(١) كان سن التجنيد في أثينا بين الثامنة عشرة والعشرين . وقد اقتبس أفلاطون هذا النظام في مدينته الفاضلة .

— أنه ينشر في الناس روح الخروج على القانون .

— هذا صحيح .

فقلت : فهل تعتقد أن ما يحدث في هذه الحالة أمر يدعو الى الدهشة ، وهل تستطيع أن تلتمس لهم عذرا ؟

— أى عذر نلتمس لهم ؟

٥٣٨ — تصور طفلا نشأ نشأة مترفة ، في أسرة ضخمة واسعة النفوذ ، وسط عدد كبير من المتملقين ، حتى اذا ما بلغ سن الرجولة ، تبين له أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون أنهم أبواه ، وعجز عن الاهتداء الى أبويه الحقيقيين . فكيف تظن أن شعوره سيكون نحو متملقيه ونحو أبويه المزعومين ، قبل أن يعلم أنه متبنى ، وبعد أن يعلم ذلك ؟ أم أنك تود أن تستمع الى رأى في هذه المسألة ؟

فقال : انى لأود ذلك حقا .

فقلت : أعتقد أنه في الوقت الذى يجهل فيه الحقيقة ، سيجعل لأبيه وأمه وأقربائه المزعومين ، احتراما يفوق ذلك الذى يحمله متملقيه ، وسيكون أقل ميلا الى التخلي عنهم في وقت الشدة ، أو الى اساءة معاملتهم بالقول أو بالفعل . على حين أن تأثير المتملقين عليه سيكون أقل .

فقال : هذا معقول .

— فاذا ما علم بحقيقة موقفه ، فستنقلب الآية ، فيما أعتقد ، اذ يقل احترامه لأبويه وعنايته بهم ، بينما يزداد ميلا الى متملقيه ، فيحسن الاصغاء اليهم أكثر من ذى قبل ، وينقاد لنصائحهم ، ويختلط بهم علنا ، على حين أنه لا يعود يهتم بالأب والأقرباء المزعومين ، الا اذا كانت طبيعته خيرة الى حد غير مألوف .

فقال : من المحتمل أن يحدث ذلك بالفعل ، ولكن كيف ينطبق هذا التشبيه على أولئك الذين يبدأون في دراسة الديالكتيك ؟

— انه ينطبق على هذا النحو : هناك معتقدات معينة عن العدالة والشرف ، نشأنا منذ طفولتنا على احترامها بنفس الطريقة التى نحترم بها الآباء ونطيعهم .

— هذا صحيح .

— وهناك أيضا عادات مضادة لهذه ، هى عادات مغوية تضلل

نفوسنا وتجذبها اليها ، وان لم تكن تغرى من توافر لهم أى خلق طيب ،
اذ أن هؤلاء لا يجلبون ولا يتبعون سوى النصائح الأبوية •

— هذا صحيح •

— فاذا سألنا رجلا كصاحبنا هذا عن معنى « الشرف » ، ثم أجاب
بما علمه اياه المشرع ، وحاولنا بعد ذلك أن نجعله يغير موقفه ، وأن
ندحض رأيه بكل الوسائل الممكنة ، فجعلناه يعتقد آخر الأمر أن ما كان
يسميه بالشرف قد يستحق هو ذاته أن يسمى بالمشنين ، ثم أوقعناه في
نفس الشك بالنسبة الى العدالة والخير وغيرها من الصفات التى كان لها
أعظم التبجيل ، فماذا سيصبح من أمر ذلك الاحترام والخضوع الذى كان
يحملة لهذه الصفات ؟

فقال : لا شك فى أن احترامه وخضوعه لها لن يعودا كما كانا من
قبل •

فقلت : فاذا لم يعد يعترف بهذه المبادئ التى فقدت قيمتها عنده ،
٥٣٩ ولم يستطع ، من جهة أخرى ، أن يهتدى الى المبادئ الصحيحة ، ألن يكون
من الطبيعى أن يتجه سلوكه الى تلك المبادئ التى تتملق رغباته ؟

— هذا ضرورى •

— وعندئذ سنراه ثائرا على القانون بعد أن كان مطيعا له •

— هذا طبيعى •

فقلت : فتلك إذن نتيجة طبيعية بالنسبة الى من يدرسون الفلسفة
على هذا النحو ، وهو كما قلنا من قبل سلوك ينبغى أن نلتمس لهم فيه
كل العذر •

— أجل ، بل يجب أن نشفق عليهم أيضا •

— فاذا شئت ألا نشفق على من اخترتهم من الشبان الذين بلغوا سن
الثلاثين ، فمن الواجب اتخاذ كل الاحتياطات الممكنة ، قبل أن نجعلهم
يفرغون للديالكتيك •

فقال : بالتأكيد •

— ومن أهم الاحتياطات أن تمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم
لا يزالون فى حداثتهم • ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا
الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ، ويتخذونه ملهاة ،
ولا يستخدمونه الا للمغالطة ، فاذا ما قام أحد بتقنيدهم حججهم ، فانهم

يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو ، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه .

فقال : انهم ليجدون في ذلك لذة فائقة .

— وهكذا فانهم بعد أن يقطعوا شوطا طويلا في اثبات خطأ الآخرين ، وبعد أن يثبت لهم غيرهم خطأهم مرات متعددة ، يسارعون الى اعتقاد أن كل ما كانوا يؤمنون به باطل ، فتكون النتيجة أنهم يسيئون ، لا الى أنفسهم فحسب ، بل الى الفلسفة وكل ما يتصل بها ، في نظر الناس جميعا .

— هذا عين الصواب .

— أما اذا كان المرء أكبر سنا ، فانه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون ، وانما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصول الى الحقيقة ، لا من يجد لذة في الجمع بين المتناقضات . ومما يزيد من شـرف غايته ، ولا ينقصه ، ما تتصف به طبيعته من الاعتدال .

— هذا صحيح .

— ألم تكن هذه النتيجة ذاتها هي مقصدنا حين اشترطنا ، من قبل ، ألا يسمح بالمران على الديالكتيك الا للطبائع المتزنة الثابتة ، لا أن نتوك بابه مفتوحا على مصراعيه لكل من شاء خوض غماره ، حتى لو لم يكن قد وهب أى ميل اليه ، كما هو الشائع اليوم ؟

— بلى .

— فاذا ما كرس المرء نفسه تماما لهذه الدراسة ، وثابر عليها وحدها دون انقطاع ، مثلما ثابر من قبل على تدريب جسمه ، فهل يكفيه أن يخصص لها ضعف عدد السنين التي خصصها للتدريب البدني ؟

فقال : أتعنى ست سنوات أم أربعاً ؟

فقلت : لنجعلها خمسا كيلا نختلف ، وبعد ذلك سنعيدهم الى الكهف الذي تحدثنا عنه ، ونرغمهم على تولى المهام العسكرية وكل الوظائف التي يصلح لها الشبان ، حتى لا يكونوا أقل خبرة من الباقين . وخلال عملهم في هذه المهام يمكنك أن تتحقق مرة أخرى عما اذا كانوا سيصمدون ٥٤٠ لكل المغريات التي تتجاذبهم من جميع الجهات ، أم أنهم سينقادون لها .

— وكم من الزمن تخصص لهذه المرحلة ؟

— فأجبت : خمسة عشر عاما • وعندما يبلغون سن الخمسين ، علينا أن نأخذ منهم أولئك الذين صمدوا لكل التجارب ، والذين تميزوا عن كل من عداهم في الشئون العملية وفي المعرفة ، فنسير بهم نحو الهدف النهائي • وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضيئ النور على كل شيء • فإذا ما عاينوا الخير في ذاته ، فانهم سيتخذونه أنموذجا ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد ، وكذلك أنفسهم أيضا • وخلال ما تبقى لهم من العمر ، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ، ولكن إذا ما جاء دورهم ، فانهم يتولون زمام السياسة ، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده ، ويرون في الحكم ذاته واجبا لا مفر منه ، أكثر من كونه شرفا • وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة ، ينتقلون الى سكنى جزر السعداء • أما الدولة فانها تقيم لهم النصيب التذكارية وتقدير من أجلهم القرايين ، وتعدهم آلهة مباركين ، اذا سمحت النبوءة « البيئية » بذلك ، والا عدتهم نفوسا بشرية فيها نفحة من الروح الالهية على الأقل •

فهتف : ان الصورة التي قدمتها لحكامنا لرائعة بحق ، وانها لصورة يعجز عن صوغها أبرع مثال •

فأضفت : وهي تنطبق أيضا على حاكماتنا يا جلوكون : فلا تظن أن ما قلته يسرى على الرجال من دون النساء ، بل أنه ينطبق عليهما معا ، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة •

فقال : هذا صحيح ، ما دمتنا قد جعلنا الجنسين يشتركان ويتساويان في كل شيء •

فقلت : والآن الا توافقنى على أن خطة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام ، وانه اذا كان تحقيقها صعبا حقا ، فهو ممكن ، ولكنه لن يكون ممكنا الا على النحو الذى حددنا ، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى اليه الناس اليوم من تكريم ، وبعدهونه تافها وغير خليق برجل حر ، ولا يحرصون الا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه ، وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة ، فيتقانون في خدمتها ، ويقيمون صرحها عاليا ، في تنظيمهم لدينهم ؟

فَسأَل : وكيف يفعلون ذلك ؟

٥٤١ فَأَجَبَتْ : ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة الى الحقول ، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم ، ويربونهم وفقا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة ، التي عرضنا لها من قبل . وعلى هذا النحو يتحقق الدستور الذي رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها ، بحيث تغدو الدولة التي قد ينشأ فيها هذا الدستور سعيدة مباركة .

فَقَالَ : أجل ، واني لأعتقد يا سقراط أنك أجدت كل الاجادة في وصف الطريقة التي تتحقق بها هذه الدولة ، اذا ما قدر لها أن تتحقق .

ـ وهكذا قلنا الآن ما فيه الكفاية عن هذه الدولة وعن النوع المناظر لها من الانسان . ولاشك من اليسير أن نحكم بما ينبغي أن يكون عليه مثل هذا الشخص .

فَقَالَ : هذا صحيح ، واني لأوافقك على أننا تناولنا هذا الموضوع بما فيه الكفاية .

الكتاب الثامن

٥٤٣ انهيار الدولة المثلى . - حسن يا جلوكون . لقد اتفقنا الآن على أن الدولة التي تطمح إلى أن تحكم حكما مثاليا يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعا ، وينبغي أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحله ، ويتقاسموا كل المهام والمناصب ، سواء منها الحربية والسلمية . كما ينبغي لها أن تتخذ ملوكا من أولئك المواطنين الذين يثبت امتيازهم في الفلسفة والحرب معا .

فقال : لقد اتفقنا على ذلك بالفعل .

- ولقد اتفقنا أيضا على أن القادة بعد تعيينهم ينبغي أن يقودوا الجند إلى حيث يسكنون في بيوت كتلك التي وصفناها من قبل ، وهي بيوت مشتركة بينهم جميعا ، وليس فيها ما هو خاص بأحدهم . ولعلك تذكر أننا قد اتفقنا ، إلى جانب مسألة السكن هذه ، على ما ينبغي أن يملكه كل منهم من المقتنيات .

فقال : اني لأذكر اننا رأينا ألا يملك أحد شيئا مما يمتلكه الناس عادة ، ولكنهم لما كانوا حراسا يتدربون على الحرب ، فلا بد أن يتلقوا من المواطنين الآخرين ، على سبيل الأجر لقاء خدماتهم ، ما يلزم ليقوم أودهم طوال العام ، جزاء لهم على سهرهم على سلامتهم وسلامة بقية المواطنين .

فقلت : هذا صحيح . ولكننا بعد أن فرغنا من هذا الموضوع ، انتقلنا إلى ذلك الاستطراد الذي أدى بنا إلى هذه المسألة . فلنعد الآن إلى طريقنا الأول ، بعد أن نحدد متى انحرقنا عنه (١) .

فقال : ليس هذا بالأمر العسير ، إذ أنك بعد أن بحثت أمر الدولة -

(١) في الجزء الأخير من الكتاب الرابع .

قلت - كما تقول الآن - ان وصفك للدولة قد انتهى ، وقلت ان هذه الدولة فاضلة ، وكذلك الانسان الذى يطابق نفس أنموذجها ، مع أنه كان في وسعك ، على ما يبدو الآن - أن تصف لنا دولة وانسانا أفضل حتى مما وصفت . ولكنك أضفت الى ذلك أنه اذا كان ذلك النوع من الحكم صالحا ، فلا بد أن تكون بقية الانواع فاسدة . ولقد عدت من هذه الأنواع الأخرى .. على قدر ما أذكر - أربعة رأيها تستحق الانتباه ، وتقتضى منا أن نختبر عيوبها ، كما عدت الأفراد الذين يناظرون كل نوع منها ، حتى يمكننا ، بعد أن نتأملها كلها ونتبين أيها الأصلح وأيها الأسوأ ، أن نحكم بما اذا كان أصلح الناس هو أسعدهم ، وأفسدهم هو أشقاهم ، أم أن الأمر عسى خلاف ذلك . وحين سألتك أن تحدد هذه الأنواع الأربعة من الحكومات ، تدخل بوليمارخوس واديمانتوس في الحديث ، فانتقلت الى بحث السؤال الذى وجهاه ، وهكذا وصلت الى النقطة الحالية .

فقلت : ان ذاكرتك لدقيقة حقا .

فقال : لتفعل أذن كما يفعل المتصارعون ، حين يعودون الى نفس الوضع الذى بدأوا منه . وبما أنى أتقدم اليك بنفس السؤال ، فلتحاول أن تذكر لى نفس الاجابة التى كنت ستقدمها عندئذ .

فقلت : سأفعل اذا استطعت .

فقال : اننى ، من جانبى ، أتوق الى أن أسمع منك تحديد هذه الأنواع الأربعة التى كنت بصدد الحديث عنها .

فقلت : ليس من الصعب أن ألبى رغبتك ، إذ أن للحكومات التى أقصدها أسماء معروفة ، وما هى ذى . ان أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت واسبرطة ، وهى الحكومة التى يشيع الإعجاب بها . والثانية فى الترتيب وفى المكانة ، تسمى بالأوليغاركية ، وهى حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة هى عكس السابقة ، وأعنى بها الديمقراطية . وأخيرا حكومة الطغيان ، التى يظن أنها حكومة مجيدة ، والتى تتجاوز الأخريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع . فهل تعتقد أن للحكومات نوعا آخر يمكن حسبانه نوعا قائما بذاتها ؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية ، وتلك التى يمكن شراء مناصب الحكم فيها (١) ، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التى ذكرتها ، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين .

(١) كان الحكم فى امارات « نيساليا » وراثيا ، كما ذكر أرسطو فى كتاب السياسة :

فقال : أجل ، اننا نسمع بالفعل عن أنواع كثيرة غريبة .

فاستطردت قائلاً : ألا ترى أنه لابد أن يكون هناك أنواع من الشخصيات بقدر ما يوجد من أنواع الحكومات ؟ ذلك لأن أنواع الحكومات لا تنشأ « من السلاسل ومن الأحجار » (١) وانما من غلبة المواطنين الذين لهم طباع معينة ، تجتذب معها المجتمع بأسره .

فقال : ان الدول كالمواطنين ، لا تنشأ الا على نحو ما تكون أخلاقهم .

— فاذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات ، فلا بد أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوين الأفراد .

— هذا طبيعي .

— على أننا قد وصفنا من قبل الرجل الذى يطابق نظام الحكم الأرستقراطى ، وقلنا عنه أنه خير وعادل بالمعنى الصحيح .

— لقد قلنا ذلك بالفعل .

— فعلينا الآن أن ننتقل الى بحث الأنواع الدنيا ، وهى المزاج المناضل الطموح ، الذى يطابق دستور اسبرطة ، ثم المزاج الأوليجاركى ، والديمقراطى ، والارهابى ، بهذا الترتيب ، حتى اذا ما وضعنا الأظلم فى مقابل الأعدل ، أمكننا أن ندرك بدقة تأثير العدل الخالص والظلم المحض فى سعادة الفرد وشقاقه ، فنقرر بناء على ذلك ان كنا سنأخذ برأى ثراسيماخوس ، فنتبع طريق الظلم ، أو نسير وفقا للحجة التى تقنعنا بايثار العدالة (٢) .

فقال : هذا ما يتعين علينا أن نفعله قطعاً .

— وما دما قد بدأنا ببحث أخلاق الدول قبل أن نبحث أخلاق الأفراد ، لأن هذا المنهج يزيد الموضوع وضوحاً ، فالأفضل إذن أن نواصل السير فى هذا الطريق ، ونبحث أولاً فى نظام الحكم الذى يسوده طابع الطموح ، (والذى لا يوجد له اسم شائع ، ومن ثم فسوف أطلق عليه اسم التيموقراطية أو التيماركية (Timocracy or Timarchy) (٣) ، ثم

(١) تعبير يونانى كان يسرى مسرى الامثال ، وقد ورد فى الالياذة والاوليسية وبعض محاورات أفلاطون .

(٢) وهى الحجة التى تتبع تلبية ما طلبه جلوكون وأديمانتوس فى الكتاب الثانى من هذه المحاورة .

(٣) مأخوذة من كلمة *timé* أى الشرف والمجد .

في مقابلها الفرد المناظر لها • وبعد ذلك سننتقل الى الأوليغارشية والفرد
الأليجاركي • ويلى ذلك اختبار للديمقراطية ، ننتقل منه الى الفرد
الديمقراطية ، ثم دولة الطغيان ، وبعدها الى النفس الطاغية ، ونحاول أن
ننتهى في المسألة التى نحن بصددتها الى رأى دقيق •

فقال : ان هذه الطريقة في بحث المسألة والحكم عليها مرضية
تماما •

— فلنحاول انن أن نصف الطريقة التى تنشأ بها التيموقراطية عن
الأرستقراطية • أليس من الحقائق الواضحة أن كل تغيير سياسى يحدث
نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها ، وأن الوفاق
لو ظل مستتباً بينهم لما أمكن أن يحدث أى تغيير مهما كانت ضالة هذه
الفئة ؟ (١) •

— هذا صحيح •

— واذن فخيرنى يا جلوكون ، كيف يمكن أن تتزعزع أركان دولتنا
وكيف يدب انشقاق بين الحراس والحكام ، وفى داخل كل طائفة منهما ؟
أتود أن تسأل الآلهة — كما فعل هوميروس — كيف دب الشقاق لأول
مرة (٢) ، ونتخيل الآلهة تلهو وتتسلى على حسابنا ، كما لو كنا أطفالاً
وتخاطبنا بلهجة حازمة كما لو كانت تتحدث حديثاً جدياً ؟

— ماذا ستقول لنا ؟

— ستقول شيئاً يقرب من هذا : ان من العسير أن تتزعزع أركان
دولة كهذه • ولكن لما كان كل ما يكون معرضاً للفساد ، فإن دسستورك
بدوره لن يدوم الى الأبد ، بل سيدب فيه الانحلال ، وذلك على النحو
الآتى « ان هناك فترات تتناوب فيها الخصوبة للنفس والجسم معا ، ليس
فقط بالنسبة الى النباتات التى تتغلغل جذورها فى باطن الأرض ، بل أيضاً
بالنسبة الى الحيوانات التى تعيش على سطح الأرض • وتتم تلك الفترات
عندما تكتمل دورة واحدة لكل نوع ، وهى الدورة التى تكون قصيرة فى
الأنواع ذات الأعمار القصيرة ، وطويلة فى تلك التى تحيا طويلاً
ففيما يتعلق بأبناء جنسك ، فإن الحكام الذين ربيتهم لقيادة الدولة لن
يستطيعوا ، بكل ما لديهم من مهارة وخبرة ، أن يدركوا الأوقات الملائمة

(١) أكد أفلاطون هذا المبدأ من قبل ، فى الكتاب الخامس ، ٤٦٥ •

(٢) يشير أفلاطون هنا الى مطلع الإيذاة هوميروس •

للخصوبة وللعقم ، مهما استخدموا في ذلك أذهانهم وقدرتهم على الملاحظة وهكذا تفوتهم اللحظة المناسبة ، ويجيء اليوم الذى ينجبون فيه أطفالا في غير الوقت المناسب • فلكي يولد مخلوق الهى لابد من فترة يمثلها عدد كامل (١) • أما في ميلاد الانسان ، فان العدد الملائم هو أصغر عدد تتردد فيه مجموعات مربعة ومكعبة ، مكونة ثلاث مسافات وأربعة حدود ، فتصل في النهاية بكل طرق التشابه واللاتشابه ، والزيادة والنقصان ، الى أن تكون بين كل أعداد المجموع اطرادا يمكن التعبير عنه بنسب صحيحة • • فإذا ضرب أساسه الثلاثى ، مقترنا به الرقم خمسة ، ثلاث مرات في نفسه ، لنتج عنه انسجامان ، أحدهما مكون من عدد مربع ومائة مضروبة في نفسها ، والآخر مكون من عوامل متساوية من جهة ، وعوامل لا متساوية من جهة أخرى ، أعنى من مائة مربع للأوتار الصحيحة للمعد كل منها ينقص اثنين ، ومن مائة مكعب لثلاثة (٢) •

ذلك العدد الهندسى هو الذى يتحكم في التوالد الصالح والفساد • فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا ، وجمعوا بين شبان وشابات في غير الوقت المناسب ، لنتج عن هذا التزاوج أطفال لا مواهب طبيعية ولا حظ لهم • ومن هؤلاء الاطفال سيختار الجيل الأقدم خيرهم لرئاسة الدولة ، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها ، فانهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدأون فى تجاهلنا ، ولا يقدرون التهذيب العقلى تقديرا كافيا ، ثم يمتد إهمالهم الى التدريب البدنى بدوره ، وهكذا ينشأ جيل جديد أقل ثقافة وتهذيبا ، يختار منه حكام أقل جدارة بمنصب الحراسة ، ولا يستطيعون التمييز ، ضمن من يولد فيهم ، بين السلالات الذهبية والفضية والنحاسية والحديدية ، وهى السلالات التى تحدث عنها هزيرود (٣) • فإذا ما اختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب ، نتج عن ذلك الخلط تشتت وتباين وتنافر يؤدي حتما الى العداوة والحرب • ذلك هو الأصل الذى ينبغى أن نعزو اليه الخلافات الداخلية ، أينما ظهرت •

(١) المقصود بالمخلوق الالهى هو العالم المنظور ، والعدد الكامل قد يكون عدد الأيام في « السنة الكبرى » ، وهى الفترة اللازمة لعودة الأجرام السماوية الى موقعها النسبية مرة أخرى •

(٢) هذا النص المعقد يتضمن مشكلة حسابية اختلفت عليها آراء الشراح ، ولكن الجميع متفقون على أن أفلاطون لم يأخذها مأخذ الجد ، وكل ما أراه منها هو أن يوضح مقدار الجهد والحرص الذى ينبغى أن يتوخاه الحاكم من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية لرهباهم وضمن استمرار النسل السليم •

(٣) وقد أشار إليها أفلاطون في الكتاب الثالث ، ٤١٣ •

فقال : أجل سيكون في ذلك الرد الكافي على سؤالنا .

فأجبت : وكيف لا يكون ذلك ، وقد صدر عن الآلهة ذاتها ؟

فقال : وماذا قالت الآلهة بعد ذلك ؟

— هذه الخلافات الداخلية ، ما ان تظهر ، حتى يتجه الطرفان في طريقين متعارضين . وهكذا يتجه جنس الحديد والنحاس الى الريح ، فيملكون الأرض والهيار والذهب والفضة ، بينما يميل جنس الذهب والفضة ، الذي لا يطمع في الثروة لأن لديه منها الكفاية في طبيعته الباطنة، والى الفضيلة، والى ابقاء الأمور على ماكانت عليه من قبل . وبعد عديد من المشاحنات والخلافات . يتفق الجميع على أن يتقاسموا الأراضي والبيوت ويملكوها ، ويستبعدون اخوانهم الذين كانوا ينظرون اليهم من قبل على أنهم رجال أحرار ، وأصدقاء ، والذين كانوا يرعونهم من قبل، ويعاملونهم معاملة العبيد والخدم ، على حين أنهم يتفرغون هم أنفسهم للحرب واحكام قبضتهم على الباقين .

فقال : انى لأومن بما تقول : فهكذا يبدأ التحول .

فقلت : حسنا . . . الآن تكون تلك الحكومة في موقع وسط بين الأرستقراطية والأوليغاركية ؟

— بكل تأكيد .

— هذا إذن هو التغيير الذى يطرأ . ولكن ماذا يكون نظام الحكم الناجم عنه ؟ اليس من الواضح أنه يحتفظ بشيء مما سبقه ، ويستمد شيئاً من الأوليغاركية ، ما دام في موقع وسط بين الاثنين ، وان يكن له مع ذلك خصائصه المميزة ؟

— بلى .

— فهو سيكون مشابها لنظام الحكم السابق في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية ، وتنظيم الواجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية .

— أجل .

— ومن جهة أخرى ، فسوف تكون لهذا النظام صفاته الخاصة

وهى الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة ، إذ لن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم ، وإنما يميل ذلك النظام الى النفوس البسيطة ، المندفعة ، المتجهة الى الحرب أكثر من اتجاهها الى السلم ، ٥٤٨ ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل .

— أجل .

— مثل هؤلاء الرجال يكونون ، فى الوقت ذاته ، ذوى نهم للمال ، كما هى الحال فى حكام الدول الأوليجاركية . فهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس ، غير أنهم يعبدونها سرا : ذلك لأن لهم أقبية ومخابىء خاصة ، يحفظون فيها كنوزهم بعيدا عن الأعين ، كما أن لديهم بيوتا يأوون اليها سرا ، أشبه بالأوكار الخفية ، التى ينفقون فيها عن سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الانفاق عليه .

— هذا صحيح كل الصحة .

— كذلك فانهم مقترون فى أموالهم ، لأنهم حريصون أشد الحرص على الأموال التى لا يستطيعون اقتناءها علنا ، ولكنهم فى الوقت ذاته مبذرون فى أموال الآخرين ، حتى يرضوا شهراتهم . وهم يمارسون ملذاتهم سرا ، محاولين أن يتهربوا من القانون ، كما يتهرب الأطفال من أعين أبيهم . ذلك لأنهم قد تربوا فى ظل الارهاب لا الاقناع ، وهم قد أهملوا الملكة الحقيقية ، ملكة الديالكتيك والفلسفة ، وآثروا تدريب البدن على تهذيب الروح .

فقال : الحق أن نوع الحكومة الذى وصفته إنما هو خليط من الخير والشر .

فقلت : انه خليط بالفعل . ولكن له صفة بارزة حقا ، يستمدّها من سيادة القوة الغضبية فيه — تلك هى صفة الطموح وشهوة التفوق ،

— بكل تأكيد .

— ذلك إذن هو أصل هذا النوع من الحكومة ، وتلك صفاته . وأنا لم أعرض هنا من هذا الموضوع الا خطوطه العامة ، دون تفاصيله الكاملة ، إذ أن الخطوط العامة كافية لكى تضع أمامنا النماذج الكاملة للأشخاص المعادلين والظالمين ، ولأن عرض طبيعة كل نوع من أنواع الحكومة وخصائصه بالتفصيل دون اغفال أى منها ، هو أمر يقتضى بحثا لا نهاية له .

— هذا صحيح •

— والآن ، فما هو نوع الشخص المطابق لنظام الحكم هذا ؟ وكيف ينشأ ، وما صفاته ؟

نقال أديمانتوس : انى لاتصوره قريب الشبه ، الى حد ما ، من صديقنا جلوكون ، وذلك على الأقل فيما يتميز به من طموح (١) •

فقلت : ربما كان هذا صحيحا بالنسبة الى هذه الصفة ، غير ان هناك نواحى أخرى يختلف فيها عنه كثيرا •

— وما هى ؟

فاجبت : انه بالضرورة أكثر اعتدادا بنفسه وأقل ثقافة ، وان لم يكن عدوا للثقافة • وهو يحسن الاستماع ، ولكنه لا يجيد التحدث • ٥٤٩ ولا بد أن يكون مثل هذا الرجل صارما فى معاملته للعبيد ، إذ انه لا يترفع عنهم كما يفعل ذوو الثقافة العالية ، وان يكن مع ذلك لطيف المعشر مع الأحرار من الناس ، شديد الخضوع للحكام ، وهو فى طموحه للسلطة لا يستند الى فصاحته أو أية صفة مماثلة لها ، بل يستند الى غزواته فى الحرب ، ومواجهته العسكرية التى اكتسبها بفضل ميله الى الرياضة البدنية والصيد •

فقال : هذه بالفعل هى الطباع التى تطابق هذا النوع من الحكومة •

فاستطردت قائلا : مثل هذا الرجل قد يحتقر الثروة فى شبابه ولكنه يزداد بها تعلقا كلما تقدمت به السن ، لأن نفسه تنطوى على بذور التقتير ، ولأن فضيلته ليست خالصة ، إذ انه يفتقر الى أفضل ضمان يعصمه فى حياته (٢) •

فقال أديمانتوس : وما هو هذا الضمان ؟

فاجبت : الفلسفة ، مقترنة بتهذيب الروح • فاذا استقرت هذه فى النفس ، كانت خير عاصم لفضيلة المرء طوال حياته •

(١) يلاحظ أن سقراط قد أشار من قبل ، فى ٥٤٤ هـ ، الى ميل جلوكون الى نظم

الحكم السائدة فى أسبرطة وكريت •

(٢) فى هذه الفقرة ، مع الفقرة السابقة ، تصوير دقيق للشخصية الاسبرطية

من وجهة نظر الإثنيين •

— فقال : هذا صحيح .

— تلك اذن صورة الشاب الطموح الذى ينعكس فى طبيعته نظام الحكم التيمقراطى .
— بالضبط .

— والآن ، سأحاول أن أوضح كيف تسير حياة مثل هذا الشاب ، انه قد يكون ابنا لرجل فاضل ، يعيش فى دولة أسىء حكمها ، فيعزف عن المناصب ومظاهر التكريم فيها ، لأنه يؤثر أن يتنازل عن حقه بدلا من أن يخوض المعارك فى سبيل الوصول الى منصب ، أو يضطر الى الدخول فى منازعات قانونية .

فسال اديمانتوس : فكيف تتشكل طبيعة الابن اذن ؟

فقلت : انها تتشكل أولا من خلال أحاديث أمه ، حين تشكو من أن أباه لم يحتل مكانه بين أصحاب المناصب ، مما ينقص من قدرها بين النساء الأخريات . كما أنها تراه لا يعبا بجمع المال قليلا ، ويعجز عن الدخول فى معارك كلامية ومواجهة الإهانات ، سواء اكان ذلك فى المجالس العامة أم فى المحاكم . ثم انها تراه دائما لا يفكر الا فى ذاته ، ولا يعاملها الا معاملة غير المكثرت . كل هذا يبعث فى نفسها السخط ، فتنبئه بأن أباه ليس رجلا بالمعنى الصحيح ، وبأنه متهاون الى حد الافراط ، وتلقى على مسامعه عديدا من هذه الصفات ، التى يحب أمثالها من النساء أن يرددنها فى هذه الحالات .

فقال : هذا صحيح ، فهذه الشكاوى العديدة لا تأتى الا منهن .

— وانك لتعلم أيضا أن الخدم ، الذين يفترض أنهم متعلقون بالأسرة ، يخاطبون الابن سرا على نفس النحو فى بعض الأحيان . فاذا وجدوا الأب متسامحا مع شخص الحق به الضرر ، أو تهرب من سداد دينه عليه ، فإنهم يحضون الابن على الانتقام من هؤلاء عندما يشب ، بحيث تكون له من الرجولة ما لم يكن لأبيه . وعندما يغادر الابن بيته ، يستمع الى نفس الأقوال، ويرى أن من يقصرون اهتمامهم على شئونهم الخاصة يعدون حمقى ويحتقرون بين مواطنيهم ، على حين أن أولئك الذين يزجون بأنفسهم فى شئون الغير يمجدون ويمتدحون . عندما يرى الشاب كل ذلك ، ويستمتع من جهة أخرى الى أحاديث أبيه ، ويرى عن كثب طريقة حياة الأب ، ويقارنها بطريقة حياة الآخرين ، فانه يشعر بأن الاتجاهين يتنازعانه .

فهناك من جهة أبوه ، الذى يتعهد الملكة العاقلة فى نفسه وينميها ،
وهناك من جهة أخرى أولئك الذين يتملقون الملكتين الأخريين : ملكته
الانفعالية وملكته الشهوية . ولما لم يكن بطبعه شريرا ، وإنما اختلط به
رفاق السوء فحسب ، فإنه يتخذ طريقا وسطا بين الجانبين اللذين
يتجاذبان به ، وينقاد لسيطرة الملكة الوسطى الانفعالية ، ويغدو رجلا
متكبرا متعلقا بمظاهر التشریف .

فقال : يبدو لى أنك قد صورت تكوين شخصيته أدق تصوير .
فأوضحت : وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن النوع الثانى من
الحكومة ، وعن النوع الثانى من الأشخاص .

— أجل .

الليجارية
فهل ننتقل الآن ، كما يقول أيسخولوس ، الى
« رجل آخر ، يطابق دولة أخرى » (١) ؟ أم أن
الأفضل أن نتأمل الدولة أولا ، حتى نلتزم نفس
الترتيب الذى اتبعناه ؟

— هذا بالفعل ما ينبغى عمله .

— اعتقد أن النوع الذى يلى نوع الحكومة السابقة هو الليجارية .

فسأل : أى نوع من نظم الحكم تكون هذه الليجارية .

فأجبت : أنها ذلك النوع القائم على الثروة ، والذى يحكم فيه
الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء فى السلطة على الإطلاق .

— لقد فهمت .

— لا ينبغى أن نوضح أولا كيف يتم الانتقال من التيمقراطية الى
الليجارية ؟

— بلى .

— الحق أن الأعمى ذاته ليدرك كيف يتم هذا الانتقال .

— كيف ؟

— أن تكديس الذهب فى مخابىء سرية لدى الأفراد هو الذى يقضى

(١) الإشارة هنا الى وصف الأبطال الذين ظهروا أمام أبواب مدينة طيبة فى
مسرحية أيسخولوس « سبعة ضد طيبة » .

على النوع السابق من الحكومة • ذلك لأن الأفراد يبحثون عن أوجه جديدة لانفاق أموالهم فيها ، فيبدأون في تطويع القانون لأغراضهم ، وينتهى بهم الأمر ، هم ونساؤهم ، الى الخروج نهائيا على القانون •

— هذا امر لابد أن يحدث •

— ولما كان كل ينظر الى جاره بعين الحسد ، فان المنافسة تدب بين السواد الأعظم من الشعب ، فيصبحون جشعين للمال •

— هذا معقول •

— وعلى ذلك فانهم في سعيهم الى المزيد من الثروة ، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال • اليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذى يجعل احدهما تنخفض كلما ارتفعت الآخر ؟ اذا وضعتا على كفتى ميزان ؟

— بلى •

٥٥١ — فاذا كرمت الثروة والاثرياء فى دولة ما ، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتما •

— هذا ضرورى •

— وعندما يكرم المرء شيئا ، يكرس نفسه له • اما اذا حط من قدره فانه يتخلى عنه •

— انه لكذلك •

— وهكذا ينتهى الامر بالمواطنين ، بعد ان كانوا طموحين الى التشريف غيورين عليه ، الى أن يصبحوا جشعين للمال والربح ، فيتملقون الثرى ، ويعجبون به ، ويصعدون به الى منصة الحكم ، بينما يحتقرون الفقير •

— هذا صحيح •

— وعندئذ يسنون قانونا يحدد شروط الامتياز فى الاليجاركية ، فيفرضون حدا من الثروة يزداد كلما كانت الاليجاركية اقوى ، وينخفض كلما كانت اضعف ، ويحرمون من اداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم • وهم ينفذون هذه الاجراءات بالقوة المسلحة ، ان لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالارهاب •

— هذا صحيح كل الصحة •

- تلك اذن ، على وجه التقريب ، الطريقة التى تنشأ بها
الليجارية .

فقال : أجل ، ولكن ما خصائص هذا النظام ، وما هى النقائص
التي نعيبها عليه ؟

فاجبت : ان اولها هو هذا المبدأ ذاته . فلتتصور ما يمكن ان
يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقيادتها على أساس ثروتهم ، ونستبعد
الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق فى هذا المضمار .

- ان الرحلة عندئذ تنتهى الى كارثة .

- ألن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى كل قيادة أخرى ؟

- اعتقد ذلك .

- أتستثنى من ذلك قيادة الدولة ، أم أنك تدرجها ضمن الأخريات ؟

فقال : انى لأدرجها ضمنها ، بل قبلها كلها ، ما دامت هى أصعب
القيادات وأهمها .

- فتلك اذن أول نقيصة كبيرة للليجارية .

- انها كذلك .

- واليك نقيصة أخرى لا تقل شأنًا عن السابقة .

وما هى ؟

- انه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها ، وتغدو دولتين

لا واحدة : دولة للأغنياء ، ودولة للفقراء ، وهما دولتان تعيشان على
نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع .

فقال : ان هذه النقيصة ليست بالتأكيد أقل شأنًا من السابقة .

- وهناك صفة أخرى تعيبها ، هى عجز هذه الدولة عن شن أية

حرب . ذلك لأنها مضطرة اما الى تسليح الشعب ، وعندئذ ستخشاه
أكثر مما تخشى الأعداء ، واما انها اذا لم تسلحه ، فسوف يجد أفرادها
فى المعركة انهم قلة (الليجاريون) بحق ، فضلًا عن أن تقتيرهم يحول
بينهم وبين الاتفاق على الحرب .

- هذه صفة لا تشرف بالفعل .

- وهل يكون من المستحب أن يقوم نفس الأشخاص بمهام متباينة

٥٥٢ على النحو الذى حملنا عليه من قبل ، اعنى أن يقوموا فى نفس الوقت بأعمال الزراعة والتجارة والحرب معا ؟

— هذا ليس مستحبا على الإطلاق •

— وما هو ذا عيب آخر قد يكون أكبر عيوب الاليجاركية ، وقد تكون الاليجاركية أول ما يصاب به من الانظمة •

— وما هو ؟

— هو السماح للمرء ببيع كل ما يملك ، وحصول غيره على كل ممتلكاته ، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيما فى الدولة بعد أن لم يعد جزءا منها : فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ولا بالجندى ولا بالفارس ، بل تصبح صفته الوحيدة هى أنه فقير معدم •

— أجل ، ان هذا شر يظهر أول ما يظهر فى الاليجاركية •

— ان هذه الدولة ، على الأقل ، لاتحول دون وقوعه على الإطلاق ، والا لما وصل الثراء بالبعض الى حد الافراط ، والفقر بالبعض الآخر الى حد العدم التام •

— هذا صحيح •

— فلنتأمل أيضا المسألة الآتية : ماذا كان حال هذا الفقير فى أيامه الأولى ، عندما كان ثريا ؟ أكان فى انفاقه لأمواله يؤدى للدولة خدمات أكبر فى الأغراض التى ذكرتها منذ برهة ؟ لقد كان يبدو واحدا من الحكام ، ولكنه فى واقع الأمر لم يكن كذلك ، ولم يكن حاكما ولا محكوما ، وانما كان مبددا لثروة الدولة فحسب •

فقال : هذا صحيح فقد كان يبدو حاكما ، ولكنه فى واقع الأمر لم يكن الا مبددا •

فاستطردت قائلا : الا نقول عن هذا الرجل انه أشبه بذكر النحل وان بيته أشبه بخلية النحل ، حيث يكون هو وباء الخلية ، مثلما أنه وباء على الدولة ؟

فاجاب : بالتأكيد يا سقراط •

— ولكن الله قد خلق ذكور النحل التى تسير على قدميها من نوعين :

فمنها ما له لدغة أليمة ، ومنها ما ليس له لدغة على الإطلاق (١) . ففي المجتمع شيخوختهم . أما ذوو اللدغة فمنهم تأتي كل طبقة الأشرار .

— هذا صحيح كل الصحة .

— فمن الواضح إذن أنه في أي مجتمع يوجد فيه متسولون لابد أن يوجد إلى جوارهم لصوص ونشالون وسارقو معابد وأشرار من كل نوع .

— هذا واضح .

— حسن ، ألا تجد في الدولة الأليجاركية متسولين ؟

فقال : إن كل من فيها تقريبا متسولون ، فيما عدا الحكام .

— ففي وسعنا إذن أن نفترض أن فيها كثيرا من ذكور النحل اللاذعة ، وهم المجرمون الذين تحرص الحكومة على قمعهم بالقوة ؟

— نستطيع أن نفترض ذلك بالتأكيد .

— فمن الواجب إذن أن نعزو وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل ، وإلى سوء التربية ، وإلى نوع الحكومة الفاسد .

— أجل .

— ذلك إذن هو طابع الحكومة الأليجاركية ، وتلك هي الودائل التي نصادفها فيها ، وربما كان فيها ما هو أكثر منها .

— ربما .

فاستطرد قائلا : هانحن أولاء قد انتهينا من الكلام عن ذلك النوع ٥٥٣ من الحكومة المسمى بالأليجاركية ، حيث تكون الثروة هي المؤهل للحكم . فلنبحث الآن في طبيعة الرجل الذي يناظر مثل هذا الدستور ، وفي الطريقة التي تتكون بها شخصيته .

فقال : أجل ، لنبحث هذا الأمر .

(١) تعيش ذكور النحل في الخلية التي تصنعها « الفعلة » أو النحل العامل . ويقول أرسطو في كتاب « تاريخ الحيوان » أن من هذا النحل ما يتجه إلى اللدغ ، وأن لم تكن لديه القدرة على ذلك ، ومنه ما يتجه إلى السرقة واقتصاد عمل « الفعلة » ، وهذا النوع يقتل أو يطرد من الخلية .

ـ الآن يتم الانتقال من الشخص التيمقراطى الى الشخص الالىجارى على هذا النحو ؟

ـ على اى نحو ؟

ـ عندما يكون للرجل التيمقراطى ابن ، فان هذا يقلد فى اول الامر ابيه ويحذو حذوه . ولكنه يرى فجأة أن ابيه قد انشق على الدولة ، وكأنه سفينة اصطدمت بصخرة مخفية تحت الماء ، ويرى ابيه وقد بدد كل ما يملك ، وبعد أن كان يحتل منصبا رفيعا ، ومركزا قياديا فى الجيش ، يساق الى المحاكمة بناء على تحريض الواشين ، ويحكم عليه بالموت أو بالنفى أو بالحرمان من حقوق المواطن ومصادرة أمواله .

ـ هذا ما قد يحدث بالفعل .

ـ عندما يرى الابن كل هذه المصائب ، التى يشعر هو ذاته بآثارها فان الخوف يملكه ، ولا بد أنه سيبادر الى التخلّى عن روح الطموح والكبرياء التى كانت تسيطر من قبل على قلبه . وحين يذله الفقر ، فانه يتجه الى القيام بعمل مربح ، ويتمكن بالعمل الشاق والتقتير والتوفير رويدا رويدا ، من جمع ثروة خاصة به . فهلا تظن أن شخصا كهذا خلى فى نفسه مكانة الجشع والطمع ، ويجعل لهما عرشا فى قلبه ، وكأنهما فيه ملك عظيم بتاجه وصولجانه ؟

ـ بكل تأكيد .

ـ اما الحكمة والشجاعة ، ففى اعتقادى أنه سسيهبط بهما الى الحضيض ويضعهما تحت أقدام هذا الملك ، كلا على أحد الجانبين ، ويقصر عليهما خدمة هذا الملك كما لو كانا من عبيده ، فيرغم الحكمة على ألا تسعى الا الى الوسائل التى يمكنه بها تنمية ثروته ، ولا تحسب حسابا الا لها ، ويرغم الشجاعة على ألا تعجب الا بالمال ولا تمجد الا اياه ، ولا تهفو الى شىء سوى امتلاك المزيد من الثروة ، وبلوغ الوسائل التى تعينها على ذلك .

فقال : الحق أنه ما من طريق أسرع ولا ايقن من هذا الطريق لتحويل الفتى الطموح الى شخص محب للمال .

ـ الا يكون هذا الرجل اليجاريا انن ؟

ـ ان الامر المؤكد ، على الاقل ، هو أن النوع الذى تطور منه يناظر الدستور الذى نشأت منه الالىجاركية .

— فلنبحث اذن فيما اذا كان مشابها لها .

— حسن .

— الا يماثلها أولا فى تقديره المفرط للمال ؟

— بلا جدال .

— ثم انه يماثلها فى ميله الى التقدير والعمل . فهو لا يرضى الا رغباته الطبيعية الضرورية ، ولا ينفق ماله فى أى غرض سواها ، ويكبت كل رغبته الأخرى ، على أساس أنها لا تفيده فى شيء .

— هذا صحيح .

— ثم انه شخص مقتدر ، يعرف كيف يجلب المال من كل مصدر ، ولا يفكر الا فى تكديسه ، وهو نفس النوع من الناس الذى يحظى باعجاب العامة . ألن يكون هذا الرجل صورة مطابقة للحكومة التى اوضحنا صفاتها ؟

فقال : اننى مقتنع بذلك ، اذ أن المال يفضّل كل شئ عندك وكذلك عند هذه الحكومة .

— وعلة ذلك فى نظرى هى أن مثل هذا الرجل لم يفكر فى ثقافة العقل أبدا .

فقال : أعتقد ذلك ، والا لما وضع اعمى (١) على رأس جوقه رغباته ولما مجده فوق الجمع .

— هذا قول مصيب . ولكن هناك مسألة أخرى . ان افتقاره الى الثقافة يولد فى نفسه رغبات أشبه برغبات ذكور النحل الذين شبهناهم بالشحاذين أو المجرمين ، وان كان حرصه الطبيعى على مصالحه يجعله يكبت هذه الرغبات .

— هذا صحيح .

— فهل تعلم الى أين ينبغى أن نتجه بأنظارنا اذا شئنا أن نكشف عن مواطن الشر فى رغباته ؟

— أين ؟

— علينا أن نتجه بأنظارنا اليه وهو يقوم بأية مهمة تكون لديه فيها

(١) المقصود هو الاله بلوتوس Plutus إله المال ، كما يصور فى إحدى مسرحيات أريستوفان .

فرصة لخيانة الأمانة دون أن يخشى عاقبة ، كما فى حالة توليه الوصاية على يتامى .

— هذا حق .

— عندئذ يتضح لنا أنه فى المهام الأخرى ، التى يكتسب فيها لنفسه سمعة طيبة بما يتظاهر به من عدالة ، إنما يقمع رغباته بأن يفرض على نفسه الاعتدال فرضا . فالرغبات الوضيعة موجودة لديه بالفعل ، وهو لا يحد منها لأنه مقتنع عقليا بأن من الشر اشباعها ، وإنما هو يفعل ذلك مرغما وخاشيا ، لأنه يرتعد حرصا على ماله من ثروة .

فقال : هذا أمر مؤكد .

— ولكن الحق يا صديقى أنه عندما يكون الأمر متعلقا بالانفاق من مال الغير ، فإنك ستلمس لدى مثل هؤلاء الناس تلك الرغبات التى تتصف بها ذكور النحل .

— أجل ، بالتأكيد .

— واذن فمثل هذا الرجل سيكون فى شقاق داخلى مع ذاته ، ولن يكون شخصا واحدا ، وإنما هو ممزق فى اتجاهين . ومع ذلك فإذا تضاربت رغباته فيما بينها ، فإن الخيرة منها هى التى تنتصر فى الغالب على الشريرة .

— هذا صحيح .

— ومن هنا فإن له ، على ما اعتقد ، مظهرا أرفع من الكثيرين غيره ، ولكنه يفتقر الى الفضيلة الحقة التى تكون فى توافق النفس وانسجامها .

— اعتقد ذلك .

— وفضلا عن هذا ، فإن تقتيره هذا يضعف من قدرته على التنافس ٥٥٥ فى سبيل أى مجد فى الدولة ، أو أى امتياز آخر . فهو لا يود أن ينفق من ماله من أجل مثل هذا التكريم ، إذ أنه يخشى أن يوقظ رغباته فى الانفاق وأن يستدعيها الى نجدته ، لتساعده فى الانتصار على منافسيه . وهكذا فإنه ، تمشيا منه مع طبيعته الأليجاركية ، لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه ، ومن هنا كان هو المهزوم عادة ، ولكن مع احتفاظه بثروته .

• هذا صحيح •

فسألت : أيايظل لدينا بعد ذلك أدنى شك في أن هذا الرجل
المقتصد ، المحب للمال ، شبيه كل الشبه بالدولة الاليجاركية ؟

فقال : ليس في هذا شك على الإطلاق •

الديمقراطية والرجل
الديمقراطي ••••
- أعتقد أن علينا الآن أن نبحث في
الديمقراطية • فلنتأمل أصلها وطبيعتها
ثم ندرس طبيعة الرجل الديمقراطي ، حتى
نصدر حكماً عليه •

فقال : اننا على هذا النحو نكون قد سرنا في طريقنا المرسوم •

فاستطردت قائلاً : ألا يتم الانتقال من الاليجاركية الى الديمقراطية
على النحو الآتي ؟ ان هذا الانتقال ينجم عن الجشع المفرط في الغاية
التي تستهدفها الاليجاركية ، وأعني بها السعى الى تحصيل أكبر قدر
ممكّن من الثراء •

- وكيف ذلك ؟

- ان أولئك الذين يحكمون في هذا النظام ، لما كانوا يدينون
بسلطتهم الى الثروات الكبيرة التي يمتلكونها ، فانهم يابون أن يصدروا
من القوانين ما يحد من اسراف الشبان ، ومن تبديدهم لثروتهم وجلب
الخراب على أنفسهم • ذلك لانهم يريدون أن يحصلوا لأنفسهم على
ثروات هؤلاء المبددين بعد اقراضهم قروضا فاحشة حتى يزدادوا هم
ثراء وسلطانا •

- هذا مؤكد •

- على أن من الواضح للوهلة الأولى ان المواطنين في أية دولة
لا يمكنهم أن يمجّدوا الثراء وأن يتسموا في الوقت ذاته بالاعتدال وضبط
النفس • فمن الواجب انن أن يضحوا بأحدهما •

- هذا واضح بالفعل •

- وهكذا يحدث أحياناً في الدول الاليجاركية أن يدفع الحكام ،
بنفقتهم وبتركهم الحبل على الغارب للاسراف ، رجالاً صالحين الى الفقر
والعوز •

- هذا ما يحدث فعلاً •

— على أن هؤلاء يظلون مقيمين في الدولة وقد ملأ الفراغ حياتهم ،
وكانهم ذكور نصل قادرة على اللدغ ، مزودة بالأسلحة ، وإن يكن
بعضهم غارقا في ديونه ، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين ،
وغير هؤلاء وأولئك قد وقع في المحتنين معا . ولما كان الحق يملأ
نفوسهم ، فأنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم ، وعلى بقية
المواطنين ، وتهفو نفوسهم الى الثورة .

— هذا صحيح .

— ومع ذلك ، فإن أولئك المرابين يسيرون في طريقهم لا يلبون
على شيء ، ولا يبدو عليهم أنهم شاعرون بضحاياهم . وهكذا يعدون
مخالبهم — أعني ثروتهم — لينشبوها في أية ضحية جديدة لا تأخذ
حذرهما منهم . وعلى هذا النحو يستعيدون أموالهم أضعافا مضاعفة
وفي الوقت ذاته يزدون من الفقراء وذكور النحل العاطلين في الدولة .

— أجل ، لا بد أن يتضاعف عدد هؤلاء بالفعل . ٥٥٦

— وهكذا تستشري نيران الشر ، دون أن يحاولوا إخمادها باتباع
الطريقة التي تحدثت عنها ، وهي منع الرعايا من التصرف في أموالهم
كما يهون ، لا باتباع الطريقة الأخرى التي تلى هذه في فعاليتها .

— وما هي ؟

— هي سن قانون يرغب المواطنين على توخي الأمانة في معاملاتهم .
ذلك لأنه لو وضعت قاعدة عامة توجب أن تتم الاتفاقات الاختيارية على
القروض على مسئولية المدين ذاته ، فإن هذا الصرح الشديد على
الثروة سيقبل لدى المواطنين ، وسوف تخف في الدولة تلك الشرور التي
تحدثنا عنها منذ برهة .

— أجل ، بالتأكيد .

فاستطردت قائلا : أما في الأحوال الراهنة ، فإن الحكام ، لكل
الأسباب التي ذكرتها ، يقودون مواطنيهم الى هذه المحنة . أما بالنسبة
الى الحكام أنفسهم وأبنائهم ، فإننا نجد الصغار يتهاكون على لذاتهم
وعلى حياة الدعة والفراغ المادى والمعنوى ، وتزداد طبيعتهم رخاوة
ونفوسهم عجزا عن مقاومة اللذة وتحمل الألم .

— لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك .

— وأما الآباء الذين يهملون كل شيء ما خلا المال ، فإنهم لا يسعون
الى الفضيلة أكثر مما يسعى اليها الفقراء .

— كلا ، بالتأكيد .

— فإذا حدث في مثل هذه الظروف أن تقابل الحكام والمحكومين
في سعيد واحد ، سواء أكان ذلك في رحلة أم في مسيرة أخرى ، وسواء
أكانوا في حملة بحرية ، أم في معركة برية ، فإن الفرصة تتاح لهم
عندئذ لكي يرقب بعضهم البعض وهم في لحظة الخطر . وعندئذ لن
يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء ، بل أن الذي يحدث في أغلب
الأحيان ، حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة ، في ساحة
الوغى الى جانب غنى ترعرع في الظلال الوارفة ، وتراكم على جسده
الشحم الزائد ، فلهت أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز ، فلا بد أنه
قائل لنفسه أن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء .
فإذا اجتمع الفقراء معا في خفية عن أعين الباقين ، فسوف يقولون
لأنفسهم ، دون شك ، أن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء ، بل أنهم
جميعا تحت رحمتنا .

— لا شك أن هذا سيكون تفكيرهم .

— وكما أنه يكفي الجسم العليل أن يصدم صدمة خفيفة من الخارج
حتى يملكه المرض ، بل أن الأمراض قد تدهمه دون سبب خارجي ،
نتيجة لاختلال باطن فحسب ، فكذلك نجد هذه الدولة ، التي تعاني
اعتلالا مماثلا ، تغدو ، لآفة الأسباب ، فريسة المرض والحرب
الداخلية ، في الوقت الذي يستنجد فيه كل فريق بمعونة من
الخارج (١) ، قد تكون اليجاركية أخرى ، أو دولة ديمقراطية ، بل أن
الخلاف قد ينشب أحيانا دون أية معونة خارجية .

٥٥٧ — أجل ، بالتأكيد .

— وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم ، فيعتقلون
بعضهم ، وينفون البعض الآخر ، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة
والرئاسة بالتساوي : بل أن الحكام في هذا النوع من الدولة غالبا
ما يختارون بالقرعة .

(١) كان هذا النمط من الاستعانة بالدول الخارجية مألوفاً في الانقلابات
السياسية اليونانية .

فقال : هذه بالفعل هي الطريقة التي تظهر بها الديمقراطية : أما بحد السيف ، وأما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر الى الانسحاب .
فاستطردت قائلاً : فما هي اذن طبيعة حياة هؤلاء الناس ، وما هو نوع الحكومة لديهم ؟ ذلك لأن من الواضح ان معرفة نظامها يلقي ضوءاً على النوع الديمقراطي من الناس .

فقال : هذا واضح .

ـ أليس من الصحيح أولاً أن المرء في مثل هذه الدولة يكون حراً ، وأن الحرية تسود الجميع ، فيصرح لكل فرد بحرية الكلام ، وبأن يفعل ما يشاء ؟

ـ هذا على الأقل ما يقال .

ـ ولكن حيثما تسود الحرية ، فمن الواضح أن في وسع كل شخص أن ينظم طريقته في الحياة كيفما شاء .

ـ هذا واضح .

ـ وعلى ذلك فستجد في هذا النوع من الحكومة تبايناً بين الأفراد يفوق ما تجده في أية حكومة أخرى .

ـ بلا شك .

ـ وهكذا يبدو هذا الدستور كما لو كان خير الدساتير كلها ، إذ أن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع مختلف الألوان ، وفيها يحتشد أناس من شتى الطبائع . وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن في نظر الكثيرين ، تماماً كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلفة ألوانه .

ـ هذا صحيح .

ـ فإذا كنا نبحث عن دستور ، فهنا أفضل مكان نجد فيه ما نريد .

ـ لماذا ؟

ـ لأن هذه الحكومة ، بفضل الحرية التي تسودها ، تشتمل على كل أنواع الدساتير ، ويبدو أنه ما على المرء إذا كان ينشد نظاماً من نظم الحكم ـ كما فعلنا نحن ـ إلا أن يتوجه الى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه : فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى الأنموذج الذي يفضلُه .

— انه سيجد فيها بالفعل نماذج متعددة •

— وفى مثل هذا النظام لا يكون المرء مرغما على تولى أمور الحكم فى الدولة حتى لو كان قادرا على الاضطلاع بها ان لم يكن راغبا فى ذلك ، ولا يكون مضطرا الى الحرب اذا حارب الآخرون ، ولا الى المحافظة على السلام اذا حافظ عليه الآخرون ، ما لم يكن يريد السلام ٥٥٨ . بالفعل • ومن جهة أخرى ففى وسعه أن يرأس ويحكم اذا شاء هو اه ذلك ، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم • اليس هذا نظاما يبدو رائعا بحق لأول وهلة ؟

فقال : أجل ، انه ليجد كذلك بالفعل •

— اليس التهاون مع بعض المحكوم عليهم أمرا رائعا بدوره ؟ ألم تر من قبل ، فى دولة كهذه ، رجالا حكم عليهم بالموت أو بالنفى لا ينفذ فيهم هذا الحكم ، بل يجوبون البلاد علنا ويمرحون فيها كأنهم أشباح لا يعبا بها أو يراها أحد ؟

— بلى ، لقد رأيت من ذلك الكثير •

— ولكن هذا التهاون ، وهذا التساهل المفرط ، وهذا الاحتقار للمبادئ التى أبدينا من قبل احتراما شديدا لها ، حين رسمنا خطة مدينتنا ، وضمننا المبدأ القائل ان المرء ، ما لم تكن له طبيعة خساسة للمألوف ، لا يمكن أن يغدو شخصا صالحا ما لم يعتد الامور الصالحة منذ نعومة أظفاره ، وما لم ينصرف الى الدراسات الصالحة — كل هذه القواعد تطوؤها الديمقراطية بأقدامها ، ولا تقيم وزنا للطريقة التى نشأ بها السياسى قبل أن يحكم الدولة ، وانما تغدق مظاهر الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب •

— انها لحكومة رائعة حقا !

فقلت : تلك بعض مزايا الديمقراطية • فهى كما ترى حكومة رائعة ، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع ، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معا •

فقال : هذا بالفعل أمر معروف عنها جيدا •

فاستطردت : فلنتأمل الآن ماذا يكون الفرد المناظر لذلك ، أم ترى أن الأجدد بنا أن نبدأ بالبحث عن الطريقة التى ينشأ بها ، مثلما فعلنا فى نظام الحكومة ؟

— هذا أفضل •

— انه ينشأ على النحو الآتى : فهو ابن الاليجاركى المقتر الذى
تربى خاضعا لتوجيه ابيه ولشاعره •

— هذا ممكن •

— وهو كآبيه يسيطر بالقوة على شهوات اللذة التى يستشعرها
فى ذاته ، والتى تجره الى الانفاق ، ولا تعود عليه بالربح ، والتى تسمى
بحق رغبات غير ضرورية •

— هذا واضح •

فاستطردت قائلا : أتود أن نوضح مناقشتنا بأن نبدأ بتحديد
الرغبات الضرورية والرغبات غير الضرورية ؟ (١)

فاجاب : انى لأود ذلك •

— الا يصح اطلاق اسم الرغبات الضرورية على تلك التى لا يكون فى
وسعنا رفضها ، وتلك التى يفيدنا ارضاؤها ؟ ذلك لأن هذين النوعين
من الرغبات قد فرضتهما علينا الطبيعة ، اليس كذلك ؟

— أجل •

• ٥٥٩ — فمن الصواب إذن أن نضفى عليهما صفة الضرورة •

— هذا صحيح •

— أما تلك التى يستطيع المرء التخلص منها ، اذا تدرب على ذلك
منذ حداثة ، والتى لا يجلب اشباعها أى خير ، بل يجلب شرا فى
الغالب ، فاننا اذا اطلقنا عليها اسم الرغبات غير الضرورية ، كانت
تسميتنا منطبقة عليها ، اليس كذلك ؟

— أجل •

— فلنتأمل الآن مثلا لكل من النوعين ، لنكون عنهما فكرة عامة •

— هذا ما ينبغى عمله •

(١) هذا التصنيف للرغبات ضرورى لأن الاليجاركى الديمقراطية والطفيان هي
نظم حكم ترجع الى غلبة واحدة من الرغبات الآتية : (١) الضرورية (ب) غير الضرورية ،
(ج) الخارجة على القانون (أو الفوضوية) . وهذا النوع الثالث سيعرض فيما بعد ،
ابتداء من ٥٧١ •

— أن الرغبة في الأكل ، بقدر ما يكون الأكل ضروريا للصحة
ولصيانة البدن ، أعنى في الخبز البسيط ، واللحم هي رغبة ضرورية ،
اليس كذلك ؟

— أعتقد ذلك •

— أجل •

— فالرغبة في أكل الخبز ضرورية لسببين ، لأن السباعها مفيد ،
ولأنها لازمة للحياة •

— أما اللحم فهو ضروري أيضا ، ولكن لسبب واحد ، هو أنه
يفيد في صيانة الجسم •

— بالتأكيد •

— أما الرغبة التي تتجاوز هذين ، أعنى الرغبة في أطعمة أكثر
تعقيدا من تلك التي تحدثنا عنها ، فمن الواجب أن تعد غير ضرورية •
ذلك لأن معظم الناس يستطيعون قمعها لو بدأوا التدريب على ذلك منذ
حداثتهم ، ولو تعلموا ذلك • كما أنها تضر بالجسم مثلما تضر بالنفس
وبالعقل والاتزان •

— هذا صحيح كل الصحة •

— لا نقول أيضا عن هذه الرغبات أنها مبددة ، بينما الأولى رغبات
مربحة ، لأنها تساعدنا على العمل ؟

— بلا شك •

— ومثل هذا يصح أيضا على رغبات الحب وغيرها ؟

— أجل •

— وعلى ذلك ، فإننا عندما تحدثنا منذ قليل عن ذكر النحل ،
كنا نعنى ذلك النوع من الناس ، الذي ينفق الملاذ ورغباته ، والذي
تتحكم فيه الرغبات غير الضرورية ، بينما الرجل الذي تتحكم فيه
الرغبات الضرورية وحدها هو الأليجاركى المقتر •

— بلا شك •

فاستطردت قائلا : والآن ، فلنعود الى البحث في الطريقة التي
يمكن أن يتحول بها الشخص الأليجاركى الى ديمقراطى • يبدو لى أن
هذا التحول يتم ، عموما ، على النحو الآتى •

— كيف ؟

— عندما يتذوق شاب تربى على الجهل والتقتير ، كما قلنا الآن ، العسل الذى يتذوقه ذكر النحل ، ويألف هذه المخلوقات النشيطة الضارة ، التى تعرف كيف تجلب لذات متعددة ، من كل نوع وكل صنف ، عندئذ يبدأ تكوينه الأليجاركى الباطن فى التحول الى الديمقراطية •

— لا مفر من ذلك •

— ومثلما تغيرت الدولة عندما تلقى أحد الخصوم فيها من الخارج معونة حلفاء ينتمون الى طائفته ، فكذلك يتغير الشاب اذا ما تلقى أحد نوعى الرغبات الكامنة فيه من الخارج معونة من مجموعة الانفعالات التى تنتمى الى نفس الفئة •

— هذا مؤكد •

— فاذا ما أتى حليف لنجدة الجانب الأليجاركى فيه ، سواء أكان ٥٦٠ ذلك الحليف أباه ، أو غيره من أقربائه ، حين يعاتبونه ويلومونه ، فعندئذ يتكون فيه حزبان متعارضان ، يدب بينهما الصراع فى داخله •

— لا بد أن يكون الأمر كذلك •

— وهناك حالات يستسلم فيها الجانب الديمقراطى للأليجاركى ، وتقمع فيه رغبات معينة ، وتستبعد أخرى ، بفضـل بقية من الحياء ظلت فى نفس الشاب ، وبذلك يعود النظام مستتباً فيه •

فقال : هذا بالفعل ما يحدث أحيانا •

— ولكن قد يحدث أيضاً بعد استبعاد هذه الرغبات أن تنمو رغبات أخرى من نفس النوع سرا ، وتكثر وتقوى ، لأن الوالد لم يحسن تربية ولده •

— قد يحدث الأمر على هذا النحو بالفعل •

— عندئذ تقوده هذه الرغبات الى الاتصال سرا برفاقه القدامى ، فتتكاثر نتيجة لصحبتهن •

— هذا طبيعى •

— وفى النهاية تستولى على القلعة التى تمكن فيها نفس هذا الشاب ، بعد أن يتبين لها أن نفسه لا يحميها أى حارس من المعسرة

ومن المبادئ الصحيحة والأفكار السليمة ، التي هي خير ما يحمي العقل
عند المقربين لدى الآلهة •

فقال : أنها كذلك بالفعل •

— وعندئذ فلا شك أن قواعد وآراء باطلة كاذبة تهاجمها وتعقل
مواقعها •

— هذا أمر لا مفر منه •

— وهكذا يعود إلى رفاقه الذين يرتشفون رحيق الملذات ويقيم
بينهم علنا ، فإذا ما أرسل أهله امدادات لمساعدة الجزء المقتر الكامن
في نفسه ، فإن الأديعاء الذين استولوا على القلعة الملكية يوصدون
الأبواب في وجهها ، ويأبون الاستماع حتى إلى النصائح الأبوية التي
يوجهها اليهم أصدقائهم • وهكذا تقتصر هذه المبادئ الزائفة في
المعركة ، وتنظر إلى التواضع على أنه غفلة ، فتقصيه وتطرده شر طردة •
وتعد الاعتدال جبنا ، فتحمل عليه ، وتقضى على التعقل والحكمة في
الانفاق ، إذ تحكم عليها بأنها جلافة ووضاعة ، وتؤيدها في كل هذا بطانة
أخرى من الرغبات الزائفة •

— هذا صحيح •

— فإذا ما أتمت إفراغ نفس الشاب الذي تحكمه وإخلاءها من
هذه الفضائل ، وكأنها تطهره لكي يغدو على استعداد لتلقي الأسرار
العليا (١) ، لا يتبقى أمامها إلا أن تأتي بصصفات الوقاحة والفوضى
والتبذير والغرور في موكب صاخب حافل ، كللت فيه رعوسها بالغار ،
وأحاطت بها جاشية كبيرة ، وعلت من حولها أناشيد المدح التي تضاف
عليها أجمل الأسماء : فتسمى الوقاحة تربية رفيعة ، والفوضى حرية ،
والتبذير كرمًا ، والغرور رجولة • ليس هذا وصفا معقولا للطريقة
التي يتحول بها شاب نشأ على إرضاء الرغبات الضرورية ، إلى إطلاق
العنان للذات الضارة غير الضرورية ؟

فاجاب : أجل ، وأنه لوصف حي بحق •

— ومنذ ذلك الحين يحيا حياة يكرس فيها من المال والجهد والوقت
للرغبات غير الضرورية بقدر ما يكرس للرغبات الضرورية • فأن شاء

(١) يشير أفلاطون بذلك إلى الطقوس التي كانت تمارس في الأسرار اليبوزية ،
حيث كان السالكون يطهرون في البحر لتصفو نفوسهم •

حسن حفظه ألا يتطرق في هذه الفوضى ، وإذا خفت حدة الثورة بمضى الزمن ، فانه قد يسمح بعودة بعض الفضائل المنفية ، ولا يستسلم تماما للقوى التي قهرتها ، وعندئذ فربما أقام بين لذاته نوعا من التوازن ، تاركا زمام نفسه لأول ما يعرض لها من رغبات ، وكأنه يعهد الى المصادفات باختيار من يتحكم فيه ، حتى اذا روى منها ظمأه ، استسلم لغيرها ، فلا يقف في وجه واحدة منها ، بل يعاملها على قدم المساواة .

— هذا صحيح .

فاستطردت قائلاً : أما القمر والحقيقة ، فانه يصدهما ولا يتحرك لهما في قلعه أى منفذ . فان قيل له ان بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة نبيلة ؛ بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة ، وان من الواجب رعاية الأولى وتمجيدها ، وقمع الثانية وكبتها ، فانه يجيب على كل ذلك باشارة عدم اكتراث ، ويؤكد أنهم جميعاً سواء ، وان لكل منهم نفس القيمة .

— أجل ، ان هذه هى طريقة مثل هذا الشخص في السلوك .

فاستطردت قائلاً : وهكذا يقضى كل يوم من أيامه في الخضوع للارغبة التي تعرض له : فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى ، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئاً من وزنه . وهو تارة يدرب نفسه تدريجاً رياضياً عنيفاً ، وتارة أخرى يركن الى الخمول ولا يفعل شيئاً . وربما انصرف أحيانا الى التفكير الفلسفى ، ولكنه في معظم الأحيان يشارك في سياسة الدولة ، فيقول ويفعل كل ما يطرأ بذهنه . وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحسب فيفعل ما يفعلون ، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال ، فيحذو بالفعل حذوهم . وعلى الاجمال فهو لا يعرف في سلوكه نظاماً ولا قانوناً ، وانما يعد هذه الحياة مرحلة ، حرة سعيدة ، فلا يفكر يوماً في تغييرها .

فقال : هذا أفضل وصف لمن كان شعاره هو الحرية والمساواة

فاستطردت قائلاً : لقد بينت أيضاً أنه يجمع في ذاته نفس التنوع والتباين الذى تتسم به الدولة الديمقراطية ، وأن حياته متعددة الألوان كذلك الدستور الجامع بين كل الأضداد . ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبون كثيرون من الرجال والنساء معاً .

— هذا صحيح .

٥٦٢

- هذا الرجل اذن هو المقابل للنظام الديمقراطي ، فلنسمه اذن
ديمقراطيا .

نستطيع ان نفعل ذلك .

الطغيان والطاغية فاستأنفت : والآن ، بقى امامنا ابداع نماذج الحكم
وخير طبائع الناس ، اعنى الطغيان والطاغية .
فقال : تماما .

- فنأمل ، ايها الصديق ، كيف ينشأ الطغيان . من الواضح انه
ينشأ في الأصل من الديمقراطية .
- أجل .

- فهل يحدث الانتقال من الديمقراطية الى الطغيان بنفس الطريقة
التي يتم بها الانتقال من الأليجاركية الى الديمقراطية ؟
- على أى نحو ؟

- ان الغاية التي اختطتها الأليجاركية لنفسها ، والتي كانت هي
دعامتها ، هي الثراء المفرط ، اليس كذلك ؟
- أجل .

- كما ان آفة الأليجاركية هي الجشع للمال ، وتجاهل ما هذا
ذلك من الأمور .
فقال : هذا صحيح .

- فهل للديمقراطية أيضا غايتها ، التي اذا تطرفت في التطلع اليها
كان في ذلك آفتها ؟
- أية غاية تعنى ؟

فاجبت : اعنى الحرية . فهم في النظام الديمقراطي يقولون لك ان
اثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية ، ومن هنا قيل انها هي الدولة
الوحيدة التي يمكن ان يحيا فيها شخص ولد حرا .
فقال : أجل ، ان هذا قول يتردد كثيرا .

- واذن فقد كنت اود ان اقول ان الرغبة المفرطة في تحقيق هذه
الغاية ، وتجاهل كل ماعداها ، قد تؤدي الى تغيير هذا النظام والمطالبة
بالطغيان .

— وكيف ذلك ؟ •

— عندما يكون للدولة الديمقراطية الظامنة الى الحسبيرة زعماء فاسدون ، لا يتوانون عن ارواء ظمئها هذا بكتوس مترعة من خمر الحرية ، فان حكامها ان لم يكونوا من الملين بحيث يمنحونها من الحرية ما تشاء يتهمون بانهم الجاركيون اشرار ، وينالهم العقاب •

— هذا ما يحدث بالفعل •

— فاذا ما وجد من المواطنين من يطيعون القوانين ، لصادفوا من الجميع سخوية ، ولعوملوا معاملة الأذلاء المنقادين • أما الحكام الذين يسلكون كالحكومين ، والحكومون الذين يسلكون كالحكام ، فأولئك هم الذين يمدحون ويبجلون في الأوساط الخاصة والعامة • الا يكون من المحتم أن تمتد روح الحرية ، في مثل هذه الدولة ، الى آخر مداها ؟

— هذا أمر لا مفر منه •

— ثم تتغلغل هذه الروح تدريجيا داخل البيوت ، حتى ينتهى الأمر بان تنتقل دعوى الفوضى الى الحيوانات ذاتها •

— ماذا تعنى ؟

فأجريت : أعنى ان الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له فيخشاهم ، والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احتراماً ولا رهبة ، لأنهم يريدون تأكيد حريتهم • ويغدو العبد مساوياً للمواطن ، والمواطن مساوياً للعبد ، والأجنبى الدخيل مساوياً لهما معا •

— هكذا تسير الأمور حقا •

فاستطردت قائلاً : ولنصف الى هذه الشرور ، نقائص أخرى اقر أهمية « ففى مثل هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم ، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ، ومن المشرفين عليهم • وعلى الانجمال فان الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار ، وينازعونهم فى الأقوال والأفعال • أما الكبار ، فانهم ، رغبة منهم فى ارضاء الصغار ، يشاركونهم لهوهم ومرحهم ، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد •

— هذا صحيح كل الصحة •

فاستطردت قائلاً : على أن أقصى ما تصل اليه الحرية من تطرف فى مثل هذه الدولة ، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين

يشتركون بالمال متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم (١) .
ولقد كنت موشكا أن أنسى الكلام عن مدى سيادة المساواة والحرية في
علاقات الرجال والنساء .

فقال : حسنا ، لننطق « بالكلمة التي تتردد على أطراف ألسنتنا »
على حد تعبير أيسخولوس .

فقلت : بالطبع ، وهذا حقا ما كنت بسبيل أن أفعله ، فالواقع أن
الحيوانات المستأنسة تتمتع في الديمقراطية بحرية تفوق كثيرا تلك التي
تتمتع بها في أى نظام آخر ، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده
بنفسه . ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها ، كما يقول المثل ،
وفيها ترى الخيول والحمير وقد انتقلت إليها عادة السير في الطرقات
سيرا طليقا ، شأنها شأن الأحرار من البشر ، فتصدم من المارة من
لا يفسحون لها الطريق . وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية .

فقال : الحق أن ما ترويه قد خطر بذهني بالفعل ، إذ أننى ما ذهبت
قط الى الريف الا وحدث لى ذلك .

فما استطدت قائلا : انك لتدرك اذن الى أى حد يكون لهذه الشرور
المتراكمة عواقب وخيمة : ذلك لأنها تجعل المواطنين من الحساسية بحيث
يثورون ويفضبون اذا شعروا بأقل بادرة من بواذر الضغط ، وينتهى بهم
الأمر الى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة ، حتى لا يكون لهم
سين على الإطلاق

— أجل ، انى لأعلم حق العلم .

— تلك اذن يا صديقى العزيز ، البداية الرائعة المجيدة التي ينبثق
منها الطغيان ، ان لم أكن مخطئا في رأيى .

— انها لمجيدة حقا . ولكن ما الذى يحدث بعد ذلك ؟

— ان نفس الداء الذى اصاب الأليجاركية وأودى بها ، يتفشى هنا
أيضا وينتشر بمزيد من القوة ، نظرا الى الفوضى السائدة ، فيجلب على
الدولة الديمقراطية العبودية والذل . ذلك لأن من المؤكد أن التطرف
يؤدى في كل الأحوال الى رد فعل عنيف مضاد ، سواء أكان ذلك في

(١) كان المبيد في أثينا يتمتعون بحرية نسبية تفوق تلك التي كانوا يتمتعون بها
في سائر مدن اليونان . ولنلاحظ جيدا أن أفلاطون يحمل بشدة على هذا النوع من
الحرية ، مؤكدا أنه أسوأ مظاهر الديمقراطية .

الطقس ، وفي النباتات ، وفي الحيوانات ، وفي أنواع الحكومات بوجه خاص .

• هذا طبيعي

— فالتطرف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التطرف في العبودية ، سواء في الفرد وفي الدولة .

— هذا طبيعي

فاستطردت قائلاً : وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية ، أي أن الحرية المتطرفة تولد أكثر وأفظع أنواع الطغيان .

— هذا معقول

— ولكني أظن أن هذا ليس ما سألتني عنه ، وإنما كان سؤالاً عن ذلك الداء الذي ينتاب الديمقراطية والليبرالية معا ، فيؤدي بهما إلى العبودية .

• فأجاب : هذا صحيح

— أن هذا الداء في رأيي هو تلك الفئة من الرجال المتطرفين المتلافيين ، الذين يتحكم الأشجع منهم في الأجبن . فهؤلاء الرجال هم الذين شبهناهم بذكور النحل التي تلدغ ، على حين أن الجبناء هم النحل الذي لا يلدغ .

— وأنه لتشبيه صحيح

— ففي كل مجتمع تظهر فيه هاتان الفئتان من الناس ، يسود الاضطراب بسببهما ، مثلما يسود الاضطراب في البدن بسبب البلغم والمرارة . وعلى ذلك فإن من واجب المشرع الحكيم ، كالطبيب الماهر ، أن يرقبهما عن بعد ، كما يفعل النحال الخبير ، من أجل منع ظهورهما ، فإن أخفقوا في ذلك ، كان عليهم أن يقضوا عليهم هم وخلاياهم على وجه السرعة .

• فهتف : هذا ما ينبغي عمله حقاً

— واذن ، فلنرى ندرك مشكلتنا بمزيد من الوضوح ، دعنا نتصور

أن الدولة الديمقراطية منقسمة إلى طبقات ثلاث ، كما هي بالفعل .

الأولى هى تلك الفئة التى أبحاث لنفسها من الأمور ما أبحاثه لنفسها
نظيرتها فى الأليجاركية •

— هذا صحيح •

— غير أنها فى الديمقراطية أقوى بكثير منها فى الأليجاركية •

— لماذا ؟

— لأنها فى الأليجاركية مهمة ضعيفة ، مادامت محتقرة منبوذة •
أما فى الديمقراطية فإنها تكاد تكون هى وحدها القوة الحاكمة •
فالنشيطون من أفرادها يتولون الخطابة وإدارة الأعمال ، أما الباقون
فيجلسون فى الساحات ، ويطلقون تصفيقهم على كل حسنة معارض •
وهكذا فإن كل أمور الدولة الديمقراطية تقريبا تترك فى أيدي هذه الفئة
من الناس •

— هذا صحيح كل الصحة •

— وتلى هذه فئة أخرى تنفصل دائما عن المجموع •

— وما هى ؟

— ان الجميع لما كانوا يسعون الى الثروة ، فإن أكثر الناس نظاما
يغدون أكثرهم ثراء •
— هذا طبيعى •

— ومن هؤلاء تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيرا من العسل
بسهولة كبرى •

فقال : بالتأكيد ، فهم لا يستطيعون أن يستخلصوا شيئا ممن
لا يملكون الا القليل •

— هؤلاء إذن هم الذين يطلق عليهم اسم « الأغنياء » وعليهم تتغذى
ذكور النحل •

— انهم كذلك بالفعل •

— أما الطبقة الثالثة ، فهى الشعب ، وهى تشمل العمال
اليدويين ، والذين لا يملكون الا القليل ، ولا يهتمون بالسياسة كثيرا •
وهذه الطبقة هى أكبر الطبقات فى الديمقراطية ، وهى أقواها اذا تجمعت
واتحدت •

فقال : انها كذلك • ولكنها لا تميل أبدا الى التجمع ، ما لم يقدم اليها قدر من العسل(١) •

— انها بالفعل تحصل على نصيب منه ، وذلك عندما يأخذ الحكام الثروة من الأغنياء ويوزعونها على الشعب ، مع الاحتفاظ لأنفسهم بنصيب الأسد •

— هكذا يتم التوزيع بالفعل •

— وهكذا يضطر أولئك الأغنياء الذين انتزعت منهم أموالهم الى الدفاع عن أنفسهم ، فيتوجهون بالكلام الى الشعب في المجالس العامة ، ويستخدمون كل ما في مكنتهم من الوسائل •

— بلا شك •

— وقد يتهمهم خصومهم بأنهم يتآمرون على الشعب ، وبأنهم الليجاريون ، حتى لو لم تكن لديهم نوايا ثورية •

— بالتأكيد •

— ولكنهم في نهاية الأمر عندما يرون الشعب يحاول اذاءهم ، لا عن سوء قصد ، بل عن جهل وانخداع بأقوال من يوقعون بهم ، فانهم عندئذ يغدون الليجاريون بالفعل ، سواء أكان ذلك طواعية أم كرها • ان هذا شيء لا يملكون له دفعا ، وما هو الا السم الذي تنفثه لدغة النحل الذي تحدثنا عنه •

— هذا عين الصواب •

— وهكذا يتبادل الناس الاتهامات والشكاوى والخلافات •

— بالتأكيد •

— أما الشعب ، فان من عادته دائما أن يختار شخصا يفضلّه ويجعل منه نصيرا وقائدا له ، ويضفي عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلا •

— ان هذه عادته بالفعل •

فاستطردت قائلة : فمن الواضح إذن أنه في كل مرة يظهر فيها

(١) أدخل بركليس نظام دفع مبالغ بسيطة للفقراء لكي يحضروا المحاكم ويقوموا فيها بدور المحلفين • وبعد الحرب البلوئينزية أصبح المواطنون يتقاضون أجورا عن حضور المجلس النيابي •

طاغية ، يكون الأصل الذى يظهر منه هو هذا النصير ، لا أى شخص غيره .

— هذا واضح كل الوضوح .

— فكيف يبدأ نصير الشعب فى التحول الى طاغية ؟ الا يكون ذلك حين يبدأ نصير الشعب فى السلوك على النحو الذى تروييه أسطورة معبد زوس الملقى فى أركاديا ؟

— وما الذى تقوله هذه الأسطورة ؟

— انها تقول ان المرء اذا ما ذاق قطعة من لحم الانسان ، ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى ، فانه يتحول حتما الى ذئب . ألم تسمع بهذه القصة أبدا ؟

— بلى .

— وبالمثل فان زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيدا مطاعا ، لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله . فهو يسوقهم الى المحاكمة بتهم باطلة

— وهى طريقة مألوفة لدى هذه الفئة من الناس — ويقتلهم ظلما — وعدوانا ، ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله ، ويشردهم ويقتلهم ، ويصدر وعودا زائفة عن الديون ، ويعيد توزيع الأرض عندئذ ، الا يكون من المحتم ، بل من ضرورات القدر ، أن ينتهى الأمر بمثل هذا الرجل اما الى الهلاك على أيدي أعدائه ، واما الى أن يصبح طاغية ويتحول الى ذئب ؟

— ان تلك ضرورة محتومة .

فاستطردت قائلا : هذا اذن هو الزعيم الذى يثير المتاعب فى وجه أصحاب الثروة .

— أجل .

— فاذا ما حدث أن أبعد فى منفى ، ثم عاد رغم أنف أعدائه ، الا يرجع وقد اكتمل طغيانه ؟

— بالتأكيد .

— فاذا أخفق هؤلاء الأعداء فى إبعاده وفى إهلاكه بالايقاع بينه وبين الشعب ، الا يتآمرون على قتله غيلة ؟

فقال : هذا ما يحدث عادة •

- وهنا تأتي اللحظة التي يطالب فيها الطاغية بانشاء حرس ضخم ، وهو المطلب الذي يلجأ اليه كل من وصلوا الى هذا الحد من الاستبداد ، ويتذرعون في تقديمه بحجة المحافظة على نصير الشعب مراعاة لمصلحة الشعب ذاته •

- أجيبسل •

- ولا شك أن الشعب سيلبى هذا الطلب ، إذ أنه لا يخشى الا على نصيره ، على حين أنه مطمئن على نفسه كل الاطمئنان •

- هذا صحيح •

- وعلى ذلك ، فان كان هناك رجل ثرى يتهم في الوقت ذاته بأنه من أعداء الشعب ، ورأى الأمور تصل الى هذا الحد ، فانه سيستبع النصيحة التي قالت بها النبوءة لكرويسوس :

« سيهرب طوال طريق هرموس الوعر بلا توان ، ولا يخشى أن يوصف بأنه جبان » (١) •

فقال : لا أظن أنه ستكون لديه الفرصة لكى يخشى هذا الاتهام مرة أخرى !

- أجل ، فان قبض عليه اثناء فراره ، فلا شك في أنه سيقتل •

- بالتأكيد •

- أما نصير الشعب هذا ، فمن الواضح اننا لا يمكننا ان نقول عنه « انه يملأ بجسمه الضخم مساحة هائلة » (٢) ، بل أنه على عكس ذلك ، حين يهزم أعداءه العديدين ، يمسك بدفة الحكم ، ويتحول من نصير الى طاغية •

- لابد أن ينتهى الى هذا •

قصائد طردت قافلاً : فلنتأمل الآن سعادة الرجل والدولة التي يظهر فيها انسان من هذا النوع •

فقال : أجل ، لنفعل ذلك •

فقلت : ليس صحيحاً أنه في الايام الأولى ، وفي مبدأ الأمر ،

(١) المقصود هنا هو الطريق الموازى لنهر هرموس •

(٢) هوميروس : الالياذة ، ١٦ - ٧٧٦ •

لا يلقي كل من يصادفه الا بالابتسام والتحية ، ويستنكر كل طغيان ، ويجزل الوعود للخاصة والعامة ، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه ، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع ؟

• - هذا ضرورى

• - ولكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين ، بالتفاوض مع بعضهم ، وقهر البعض الآخر ، وعندما يأمن هذا الجانب ، فإنه لا يكف أولا عن اشعال حرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته الى قائد .

• - هذا معقول

• - وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب الى ٥٦٧ الانشغال بكسب رزقهم اليومى ، بدلا من أن يتآمروا عليه .

• - هذا واضح

• - فضلا عن ذلك ، فإنه اذا ما شك فى أن لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته ، فإنه يجد فى الحرب ذريعة للقضاء عليهم ، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء . لهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائما مضطرا الى اشعال نيران الحرب .

• - هذا ضرورى

• - غير أن مثل هذا المسلك لمن يكسبه الا كراهية متزايدة من مواطنيه .

• - هذه نتيجة ضرورية

• - ولابد أن يوجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولى الحكم ، والذين أصبحوا من ذوى السلطان والنفوذ ، فئة من الشجعان الذين يعبرون عن آرائهم بصراحة أمامه وفيما بينهم ، وينتقدون ما يقوم به من تصرفات .

• - هذا جائز

• - فلابد إذن أن يقضى الطاغية على كل هؤلاء ، ان شاء أن يظن صاحب السلطان ، بحيث لا يترك فى النهاية شخصا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه .

• - هذا واضح

ـ واذن فلا بد له من أبصار حاد لكى يرى كل من توافر لديه قدر من الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة . وهكذا يشاء طالعهم أن يظل طوعا أو كرها فى حرب دائمة مع الجميع ، وأن ينصب لهم الشراك ، حتى يظهر الدولة منهم .

فقال : ويا لها من طريقة فى التطهير !

فأجبت : أجل ، انها عكس طريقة الأطباء . فهؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع ، أما هو فيفعل عكس ذلك .

ـ يبدو لى أن هذا أمر لا مفر منه ، ان شاء أن يحتفظ بسلطانه .

فاستطردت قائلا : وهكذا يجد صاحبنا هذا نفسه أمام إحدى خصلتين ، كلتاهما أمر من الأخرى : فاما أن يعيش مع أناس معظمهم محتقرون ، وهم فى الوقت نفسه يكرهونه ، واما ألا يعيش على الإطلاق .

ـ ان هذا اختيار لا مفر منه حقا .

ـ ولكن تصرفاته هذه كلما اثارت فى نفوس مواطنيه مزيدا من الكراهية ، ازدادت حاجته الى حرس أكبر عددا وأشد اخلاصا .

ـ بالتأكيد .

ـ ولكن من هم هؤلاء الحراس المخلصون ؟ ومن أين يأتى بهم ؟

فأجاب : انهم سيتقاطرون عليه من تلقاء أنفسهم ، بأعداد كبيرة ، اذا ما دفع لهم أجرا كافيا .

فهتفت : انك تعنى بذلك جماعة أخرى من النحل الأجنبى الذى يأتى من كل مكان ؟

فقال : لقد فهمت مقصدى .

ـ ولكن ، ألن يجد فى بلده ذاته .

ـ ماذا ؟

ـ أن ينتزع العبيد من أسيادهم ، ويحررهم ليجتدهم ويتخذ منهم حرسا خاصا ؟

فأجاب : بالتأكيد ، إذ أنه لن يجد حراسا أشد منهم اخلاصا .

فأسست طودت قائلا : يا له من موقف رائع ذلك الذى تضطلع فيه
٥٦٨ الطاغية ، حين لا تجعل له من اصدقاء ورجال يثق فيهم ، الا هؤلاء ،
بعد أن تخلص من أولئك الذين كانوا يحيطون به من قبل !

— ومع ذلك ، فإنه لن يجد لهذا الغرض سواهم .

— ان المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاق ، وجماعة المواطنين
الجدد ، أما المواطنون الشرفاء ، فإنهم يمقتونه وينفرون منه .

— وكيف لا يفعلون ذلك ؟

— الواقع أن الناس على حق في اطرائهم للمأساة بوجه عام ، على
أساس أنها تعلم الحكمة ، وفي اطرائهم بوجه خاص ليوريبيدس ،
استاذ هذا الفن .

— لماذا ؟

— لأنه هو الذى أدلى بهذه الحكمة ، التى صدرت عن تفكير عميق
نفاذ : وهى أن « الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء » (١) .
ولا شك أنه كان يقصد بكلمة « الحكماء » أولئك الذين يرتبط الطاغية
بهم .

فأضاف : أنه أيضا يتمدح الطغيان فيقول أنه يقرب بين الناس
وبين الآلهة (٢) ، فضلا عن عديد من صفات المديح الأخرى التى صاغها
هو ومن على شاكلته من الشعراء .

فأسست طودت قائلا : وعلى ذلك ، فإن شعراء المأساة ، لما كانوا
حكماء حقا ، فإنهم سوف يلتمسون لنا عذرا ، ولكل حكومة مشابهة
لحكومتنا ، حين نأبى أن نقبلهم في دولتنا ، ماداموا يمتدحون الطغيان .

فقال : اعتقد أنهم سيطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى ، فيجمعون
الجماهير ، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المقنعة ، لكى يفروا
الجماهير على الأخذ بدستور استبدادى أو ديمقراطى .

(١) من الواضح أن افلاطون يسخر هنا من يوريبيدس ومن الشعراء التراجيدين
كلهم ، ومع ذلك فالبيت المقتبس لم يكن ليوريبيدس ، وإنما لسوفوكليس ، ومن
الواضح أن البيت منتزع من سياق ، ومن ثم لا ينبغى أن يحاسب عليه مؤلفه ،
لا سيما وهو شاعر وليس كاتباً سياسياً .

(٢) يوريبيدس (الطرواديات ١١٦٦) .

ـ هذا صحيح .

ـ وهم فضلا عن ذلك يتلقون الأموال والمكافآت على خدماتهم هذه من الطغاة بوجه خاص ، كما هو منتظر ، وكذلك من الديمقراطيات في المرتبة الثانية . غير أنهم كلما ارتقوا الى حكومات أرفع ، تدهورت سمعتهم وكأنهم متسابقون انقطعت أنفاسهم فعجزوا عن متابعة السباق .

ـ هذا عين الصواب .

فقلت : غير أننا قد انحرفنا في هذا كله عن الموضوع ، فلنعد انى معسكر الطاغية ، ولنر كيف يطعم هذا الحرس القوى العديد ، الذى تتنوع عناصره وتتغير على الدوام .

فقال : لا شك أنه لو كان فى الدولة كنوز مقدسة فسوف ينهبها كما سينهب أموال ضحاياه . وما دامت هذه الأموال تفى بمصروفاته فإنه سيخفف عن مواطنيه عبء الضرائب التى يدفعونها .

ـ فماذا يكون الأمر لو نصب هذا النبع ؟

ـ من الجلى أنه سيعيش ، هو ورفاقه وبطانته وعشيقاته ، من ثروة أبيه .

فقلت : لقد فهمت : أنك تعنى أن على الشعب الذى أنجب الطاغية أن يطعمه هو وحاشيته .

ـ أجل ، لا مفر من ذلك .

فقلت : ولكن ما الذى يحدث اذا غضب الشعب وقال أنه لا يليق ٥٦٩ بابن فى زهرة العمر ان يحيا عائلة على أبيه ، وإن الابن هو الذى ينبغى أن يعول أباه ، وإن هذا الأب لم ينجبه ولم يربيه ليرى نفسه عبدا لعبيد ابنه حين يشب ، أو لكى يظل يطعمه هو وعبيده وتلك الحثالة التى تحيط به لكى يخلصه ، عندما يتولى قيادته ، من الأغنياء ومن أولئك الذين يسميهم المجتمع بالطبقة العليا ؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته ، مثلما يطرد الأب من بيته ابنا عاقا ومع رفاقه الأشرار ، فما الذى يحدث عندئذ ؟

فهتف : ان الشعب سيديرك عندئذ بحق مدى الحماسة التى ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه ، حتى أصبح هذا المخلوق اقوى من أن يستطيع أن يطرده .

فأجبت : أقول ان الطاغية يجرؤ على الوقوف فى وجه أبيه ، وعلى ضربيه ان لم يستسلم لأوامره ؟

— انه ليفعل ذلك حقا ، بعد أن يجرده من سلاحه •

فاستطردت قائلا : وعلى ذلك ، فالطاغية قاتل لأبيه ، وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبيه • وهذا فى الحق هو الطغيان الذى لا يمكن أن يختلف عليه اثنان • وهكذا فان الشعب يستجير ، كما يقول المثل ، من الرمضاء بالنار ، اذ ان خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد ! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء الى أقسى وأمر أنواع العبودية ، وأعنى بها الخضوع للعبيد •

فقال : هذا بالفعل ما يحدث

فاستطردت قائلا : فهل نكون قد تخلينا عن التواضع اذا قلنا اننا قد أوضحنا بجلاء كيف يتم الانتقال من الديمقراطية الى الطغيان : وحددنا طبيعة حكومة الطغيان ؟

فقال : الحق أننا قد أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية •

الكتاب التاسع

٥٧١ فاستطردت قائلاً : فلنتأمل الآن طبيعة الطاغية ذاته ، ونرى كيف يتحول من المديمقراطية الى الطغيان ، وماذا تكون طباعه حين يتم هذا التحول ، وهل يكون في حياته سعيدا أم شقيا .

فقال : هذا ما ينبغي عمله .

— ولكن هناك شيئا لم افعله بعد .

— ما هو ؟

— انه تحديد طبيعة الرغبات وعددها على نحو اكمل ، اذ ان غموض هذه المسألة سيجعلنا نعجز عن المضي بوضوح في بحثنا .

— ولكن الألوان لم يفت بعد .

— هذا صحيح بكل تأكيد . فلنتأمل المسألة التي أود أن أبحثها في هذا الصدد ، وأعني بها أنه يوجد من الملذات والرغبات غير الضرورية (١) ما هو في رأيي مفتقر الى كل تنظيم . ويبدو أن هذه الرغبات فطرية في الناس أجمعين ، غير أن قمعها عن طريق القوانين والرغبات الأفضل ، قد يؤدي الى اقتلاعها من جذورها عند بعض الناس ، أو الاقلال من عددها والتخفيف من حدتها ، على حين أنها تظل عند الباقين أقوى وأكثر عددا .

فسأل : ولكن عن أي الرغبات نتحدث ؟

فأجبت : عن تلك التي تستيقظ خلال النوم ، أي عندما يغيب الكرى ذلك الجزء العاقل الرقيق من النفس ، الذي يتولى التحكم في الجزء الآخر ، بينما ينطلق الجزء الحيواني المتوحش في النفس من عقاله ، مثقلا بالطعام والشراب ، فينفذ عن نفسه النوم ، ويبحث عن مجال

(١) وهي الرغبات التي ميزها افلاطون في الكتاب السابق ، ٥٥٨ .

لنشيطه ومتنفس لشهواته ، وانك لتعلم أن النفس في هذه الحالة لا تخجل من شيء ، كما لو كانت قد تحللت من كل حياء ، فلا تتردد في أن تحاول بالخيال أن تهتك عرض الأم أو من عداها ، سواء أكان أنسانا أم الها أم حيوانا . وهي عندئذ لا تتحرج من ارتكاب أية جريمة ، ولا تستحرم أى طعام (١) . وبالاختصار ، فإنها لا تنهى ذاتها عندئذ عن أية حماقة أو فعل فاضح .

فقال : تلك هي الحقيقة الصريحة .

٥٧٢ - أما الشخص الذي يتصف بالاعتدال والصحة ، فإنه لا يستسلم للنوم الا بعد أن يكون قد أيقظ عقله وغذاه بالأفكار والخواطر الرفيعة في تأمل باطن مركز ، وبعد أن يكون قد هدا رغباته دون أن يخضعها لكبت صارم أو يتمادى في اشباعها ، حتى ينام دون أن تعكر ملاذه أو آلامه صفو الجزء الرفيع في نفسه ، وانما تترك له الحرية في البحث وحده ، بريئا من الحواس ، عن معرفة جديدة بشيء ماض أو حاضر أو مقبل . وبعد أن يتخلص هذا الشخص من ملكته الغضبية ، ينام مطمئن البال ، لا يحمل في نفسه غضبا من هذا الشخص أو ذاك . فإذا لم يكن قد أخذ الى الراحة الا بعد أن يبعث السكينة في جزأى نفسه هذين ، وأيقظ الجزء الثالث ، الذي تكمن فيه الحكمة ، ففى هذه الحالة وحدها تبلغ النفس أعلى درجات الحقيقة ، وتقل الرؤى المزعجة فى الأحلام الى أدنى حد ممكن .

فقال : أننى لأتفق معك في هذا كل الاتفاق .

- على اننا قد بعدنا كثيرا عن موضوعنا الأصلي ، وهو أن في كل منا نوعا من الرغبات الفظيعة ، المتوحشة ، الهوجاء ، وهي رغبات نجدها حتى في تلك الصفوة القليلة من الناس الذين يبدون على قدر كبير من الاعتدال ، وتتبدى بوضوح في الأحلام . فهل تعتقد أن ما أقوله صواب ، وهل توافقنى على رأى ؟

- اننى لأوافقك .

- والآن ، فلتتذكر ما قلناه عن الرجل الديمقراطي (٢) . لقد قلنا عنه انه قد نشأ منذ صباه في ظل أب مقتر ، لا يقدر الا الرغبات المتعلقة

(١) يقول أفلاطون في الكتاب العاشر ان الطاغية شخص كتب عليه ان يأكل اولاده . فالمقصود هنا انه لا يجد حرجا حتى من أكل لحوم البشر .
(٢) في الكتاب الثامن ، من ٥٦١ الى ٥٦٢ .

بتحصيل الثروة ، ولا يحمل للرغبات الزائفة ، التي تستهدف الترفيه أو الترف ، سوى الاحتقار . اليس كذلك ؟
- بلى .

- غير أن صاحبنا هذا ، بعد أن يختلط بأناس أكثر ترفاً ، وأميل إلى هذا النوع الأخير من الرغبات ، يتغمس في مشاعر متطرفة ، ويشارك رفاقه حياتهم ، ناقرأ من تقدير أبيه . غير أنه لما كان ذا خلق أرفع من مفسديه ، فإنه يتخذ موقفاً وسطاً بين نوعي الحياة اللذين يتنازعانه ، ويمارس كلا منهما محافظاً على التوازن بينهما على النحو الذي يعتقد أنه هو الصحيح ، فيحيا حياة لا هي بالمتحفظة ولا هي بالمتهورة . وهكذا يتحول من الجاركي إلى ديمقراطي .

فقال : لقد كان ذلك بالفعل رأينا في هذا الرجل .

فاستطردت قائلاً : والآن ، فلتتصور أن هذا الرجل بدوره قد تقدم في السن حتى أصبح له ابن يربيه وفقاً لمبادئه .
- انى لاتصور ذلك .

- ولتتصور أيضاً أنه يمر بنفس المؤثرات التي مر بها أبوه ، فيندفع إلى حياة ملؤها الفوضى ، يزينها له من يدفعونه إليها فيصفونها بأنها حياة الحرية التامة ، وعلى حين أن أباه وأهله ينحازون إلى جانب رغباته المعتدلة ، فإن الآخرين يؤيدون الرغبات الهوجاء . فإذا ما يتس هؤلاء السحرة البارعون ، الذين يخلقون الطغاة ، من استخدام مختلف الوسائل للسيطرة على الشباب ، فإنهم يولدون في قلبه - بوسائلهم الخاصة - ٥٧٣ حبا جارفاً يورع الرغبات المتطرفة ، وهو حب أشبه بذكر نحل كبير مجنح (١) . أم تظن أن طبيعة الحب عند هؤلاء الناس مختلفة عن ذلك ؟
فقال : انها كذلك بالفعل .

- وعلى ذلك ، فإن الرغبات الأخرى تطن من حوله كسرب من النحل ، وتأتيه وهي تعبق بالبخور والعطور ، واکاليل الزهور ، منتشية بالخمور ، ويكتمل نموها على حساب لذات حياته المنحلة ، حتى تفلح في بث بذور رغبة لا سبيل إلى إشباعها . عندئذ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسي في النفس ، وتتخذ من الجنون زعيماً لحراسها ، وتثور ثورة هوجاء . فإذا صادفت بعض الأفكار أو الرغبات العاقلة ، التي لا يزال

(١) لما كان هذا الحب قد شبه من قبل بذكر النحل ، ولما كان الحب ERCS يصور دائماً بأجنحة ، فإن أفلاطون يشبهه هنا بالنوع الطائر من النحل .

فيها بقية من الحياء ، فأنها تقتلها ، أو تطردها بقسوة ، حتى تطهر النفس من كل اعتدال ، وتدعو الجنون لكي يحل محلها .

فقال : ان هذا لوصف كامل للطريقة التي ينشأ بها الطاغية .

– ليس هذا هو السبب الذي قيل من أجله ان الحب طاغية ؟

– هذا جائز جدا .

– والثلث ، أيها الصديق ، الا تكون لديه بدوره روح الطغيان ؟

– ان لديه هذه الروح بالفعل

– والمجنون الاحمق ، الذي يحلم بأنه يستطيع التحكم في الناس ،

بل وفي الآلهة ، ويزين له عقله أنه قادر على ذلك ؟

– بالتأكيد .

– وهكذا ، أيها الصديق العزيز ، فان المرء يخذو طاغية حين يصبح ،

بالطبع أو التطبع ، أو بهما معا ، جامعا بين صفات السكران ، والعاشق ،

والمجنون .

– هذا صحيح كل الصحة .

– على هذا النحو انن تتكون صفات الطغيان في الرجل . فعلى أي

نحو تسير حياته ؟

فقال : انك انت الذي ستنبئني بذلك ، كما يقول الناس في

دعاباتهم .

فقلت : حسنا ، اننى لأتصور أنه ، منذ الوقت الذي يجعل فيه من

الرغبة حاكما طاغيا يستبد به ، فلن تعود حياته سوى سلسلة من أعياد

اللذة ، ومن المآذب ، ومجموعة من العشيقات ، وغيرها من الانحرافات

المنحلة .

– هذا ضرورى .

– وفى كل يوم وليلة ، سيظهر الى جانب ذلك عديد من الشهوات

العنيفة الملحة ، التي يقتضى اشباعها شروطا متباينة .

– أجل ، سيظهر منها الكثير .

– وعلى ذلك ، فان موارده ، ان كانت له موارد ، سرعان ماتنضب .

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك .

– وبعد ذلك يقتضى ، ويبدأ في تبديد ميراثه .

ـ بالتاكيد •

ـ وعندما لايتبقى له منه شيء ، فسوف يكون من المحتم أن تصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة التى اتخذت من نفسه عشا تأوى اليه ، وأن تلدغه هذه الشهوات وذاك الحب الاكبر الذى اتخذه سيدا تأتمر كل الرغبات الاخرى بأمره ، فيجرى هنا وهناك كالمخبول ، باحثا عن يملك شيئا ليحرمه اياه بالخديعة أو بالاكراه ، اذا تسنى له ذلك ؟ ٥٧٤

فقال : بالتاكيد •

ـ واذن فلابد له ، اذا شاء الا يروح ضحية الآلام المبرحة والهموم الثقيلة ، أن ينهب من كل مصدر •

ـ هذا ضرورى •

ـ وكما أن الرغبات الجديدة التى تولدت فيه قد أصبحت لها الغلبة على القديمة ، فسلبتها حقوقها ، فكذلك سيدعى هذا الفتى ، على الرغم من حدائته ، أن له الغلبة على أبيه وأمه ، فينهبهما ، بعد أن يكون قد بدد نصيبه • حتى يتسنى له الانفاق عن سعة من أموال والديه •

فقال : هذا ما يحدث بالفعل •

ـ فان لم يستسلم هذان الابوان لمطالبه ، ألن يحاول أولا أن يسرقهما أو يخدعهما ؟

ـ بالتاكيد •

ـ فاذا أخفق فى ذلك ، ألن يلجأ الى العنف ليسلبهما ما يملكان ؟

فقال : أعتقد ذلك •

ـ ولكن ، لنفرض ، أيها الصديق الكريم ، أن والديه المسنين قد تمسكا بعنادهما ، وأصرا على مقاومته ، أترأى يدعهما وشأنهما ، أو يحجم عن سلوك سبيل الطغيان معهما ؟

ـ اننى لن أكون مطمئنا على مصير أبوى مثل هذا الرجل •

ـ ولكن خبرنى يا أديمانتوس : اذا وقع هذا الشاب فى حب عشيقة لم يعرفها الا منذ وقت قريب ، وليست له بها الا علاقة سطحية ، اتظنه يضرب أمه ، وهى أول الناس صلة به وأقربهم اليه ؟ واذا وقع فى حب سطحي عابر لشاب جميل ، فهل تتصور أن يسىء من أجله معاملة أبيه المسن ، الذى هو بالضرورة أقدم أصدقائه وأولهم ؟ وهل تظنه ، اذا جمع أصدقاءه هؤلاء مع والديه تحت سقف واحد ، سيجعل لهم الامر والنهى عليهما ؟

فقال : أجل ، بالتأكيد .

— واذن ، فما أسعد الأبوين اللذين ينبجان ولدا طاغية بطبعه !

— انهما سعيدان قطعا !

— ولكن ، لنفرض أن ثروات أبيه قد بدأت تنفذ ، وأن الرغبات قد بدأت تتكدس في نفسه ، ألن يحاول أولا أن ينقب جدران بيت ، أو يسرق عابر سبيل في جنح الظلام ، أو أن ينهب المعابد ؟ وخلال سلوكه هذا كله ، فإن الأفكار القويمة السابقة التي كانت لديه في حديثه عن الصواب والخطأ ، تخلق مكانها لأفكار أخرى كانت مكبوتة من قبل ، وانطلقت الآن من عقالها لكي تدعم العشق الذي أصبح يسيطر عليه . ففي بداية الأمر ، عندما كان لا يزال خاضعا للقوانين ولسلطة أبيه ، وعندما كانت الديمقراطية لا تزال تسود نفسه ، لم تكن هذه الأفكار تنطبق من عقالها الا خلال نومه . أما بعد أن أصبح العشق طاغية مستبدا في نفسه ، فإنه يصبح طوال حياة اليقظة ذلك الرجل الذي كان يصبح من آن لآخر في منامه ، فيستبيح لنفسه اراقه الدماء واكل أى طعام محرم ، واقتراف ٥٧٥ أية رذيلة . وهكذا يستبد به العشق الذي يستقر في نفسه ويحكمها على نحو تسوده الفوضى والاضطراب ، ويقود التعس الذي يخضع له ، مثلما يقود الطاغية الدولة ، الى مغامرات طائشة تضمن الشعب لهذا العشق ، ولجموعة الرغبات الثائرة المرتبطة به ، سواء منها تلك التي جلبتها له رفقة السوء ، وتلك التي تولدت من باطنه ، ومن ميوله الطبيعية ، وحطمت قيودها ، وأصبحت ترتع فيه بحرية . الا تسير حياة هذا الرجل على هذا النحو ؟

— انها لكذلك بالفعل .

فاستطردت قائلا : فإن وجد من هؤلاء الناس قلة في بلد أغليته من العقلاء ، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر ، أو ليعملوا مرتزقة في أية دولة أخرى تشن حربا . أما اذا ساد السلام والأمن في كل مكان ، فإنهم لا يغادرون وطنهم ، بل يرتكبون عدیدا من الجرائم البسيطة فيه .

— أية جرائم تعنى ؟

— أعنى مثلا السرقة ، ونقب الجدران ، واغتصاب أموال المارة وملابسهم ، وبيع الأحرار على أنهم عبيد . فاذا كانوا بارعين في الحديث احترقوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة .

فقال : انك تمنى ان هذه الجرائم بسيطة ، لان مرتكبيها قليلون .

— ان ما هو بسيط انما يكون كذلك بالنسبة الى ما هو فادح .
وهذه الآثام كلها لا تكاد تكون شيئا مذكورا اذا ما قورنت بما يجلبه الطغيان من بؤس وبلاء على الدولة . اما اذا وجد في الدولة عدد كبير من هؤلاء الناس ومن اتباعهم ، وشعروا بقوتهم ، فان هؤلاء — مستعنيين بغيباء الشعب — هم الذين يخلقون الطاغية ، اذ ينتقونه لانه هو الشخص الذي تنطوى نفسه على اكبر قدر من الطغيان .

— هذا طبعى ، اذ ينبغي ان يكون اقرب الناس الى طبيعة الطغيان .
— وعندئذ فاما ان يستسلم له الشعب طواعية ، او يقاوم الطاغية ، وعندئذ سوف يعمل هذا الطاغية ، الذى لم يتورع من قبل عن اذاء ابيه وأمه ، على معاقبة قومه ان أمكنه ذلك : فيدخل بينهم عناصر جديدة من بين انصاره المقربين ، ويخضع لهم اهله ، الذين كانوا من قبل اعداء لديه ، والذين هم شعبه او وطنه الأم ، كما يقول اهل كريت ، ويجعلهم عبيدا لهؤلاء الغرياء . وهكذا تصل رغبات صاحبنا هذا الى اكمال تحققها على هذا النحو .

فقال : انه لكذلك بالفعل .

فاستطردت قائلا : ان أمثال هذا الشخص ، قبل ان يستولوا على زمام السلطة ، يسلكون في حياتهم الخاصة على النحو الآتى : انهم اذا أرادوا ان يختلطوا بأحد ، فهم انما يختلطون بالمنافقين الذين هم على استعداد لخدمتهم في كل شيء . اما اذا كانوا في حاجة الى خدمة يؤديها لهم شخص آخر ، فانهم يقفون امامه في مذلة وكأنهم كلاب خاضعة له ، ويتظاهرون بالاخلاص ، حتى اذا ما قضوا منه ما رغبهم ، أداروا له ظهورهم .

— هذا عين الحق .

— وهكذا تراهم طوال حياتهم لا يجدون لهم صديقا ، وانما هم اما سادة مستبدون واما عبيد خاضعون . اما الحرية والصدقة الحقيقية ، فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبدا .

— بلا جدال .

— الا يكون المرء على حق اذا قال عنهم انهم لا يعرفون الاخلاص ؟

— دون شك .

— وهم أيضا ظالمون بكل معانى الكلمة ، هذا اذا كان تعريفنا السابق لطبيعة العدالة صحيحا ؟

— لا شك اننا كنا على صواب فى هذا التعريف .

فاستطردت قائلا : فلنلخص اذن ما قلناه : ان أسوأ أنواع الانسان هو الذى يسلك فى يقظته على النحو الذى قلنا ان الناس يسلكون عليه فى منامهم .

— أجل .

— والمرء يصير الى هذه الحال اذا كان ، بالاضافة الى طبيعته المفرطة فى الطغيان ، قد أمسك وحده بزمام السلطة كلها ، كلما طالت مدة ممارسته للطغيان ، ازدادت هذه الطبيعة تأهلا فيه .

فقال جلوكون ، الذى بدأ يشـتـرك فى الحديث من جديد : هذا ضرورى .

فاستطردت قائلا : ولكن الا يتضح لنا ان اكثر الناس شـسـرا هو اكثرهم تعاسة ، وان ذلك الذى مارس الاستبداد أطول وقت ممكن وعلى اكمل نحو ، هو فى الواقع اشقى الناس بنفس المقدار ، على الرغم من ان معظم الناس قد يصدرون عليه حكما مخالفا ؟

— من الضرورى ان يكون الامر كذلك .

اليس صحيحا ان الرجل الطاغية مشابه لدولة الطغيان مثلما ان الرجل الديمقراطى مشابه للدولة الديمقراطية ، وهكذا الحال فى الباقيين ؟

— بلا شك .

— وفيما يتعلق بالفضيلة والسعادة ، الا يكون الرجل بالنسبة الى غيره من الرجال كالدولة بالنسبة الى غيرها من الدول ؟

— بالتأكيد .

— فما هى العلاقة بين دولة الطغيان والدولة الملكية التى تحدثنا عنها فى مبدأ الامر ، من حيث الفضيلة ؟

فاجاب : انهما على طرفى نقيض ، اذ ان احدهما هى أصلح الدول ، والاخرى افسدها .

فاستطردت قائلاً : اننى لم أسألك أيهما الأصلى وأيهما الأفسد .
فهذا أمر واضح ، وإنما أسألك عن السعادة والشقاء : فهل يختلف رأيك
فيهما ؟ علينا ألا ننخدع بمظهر الطاغية ، الذى ليس فى واقع الأمر
إلا واحداً فقط ، أو بالحاشية التى تحيط به ، والتى هى حفنة من
الناس ، وإنما الواجب أن نتغلغل فى المجتمع ، ونتأمله فى نظرة عامة ،
فنندمج فى كل الأماكن ، حتى نستطيع بعد ذلك إبداء رأينا فى هذا
الموضوع .

فقال : ان مطلبك هذا مطلب عادل . فمن الواضح للجميع أنه ليس
ثمة دولة أشقى من دولة الطغيان ، ولا دولة أسعد من الملكية .

— ومن العدل أيضاً أن نراعى نفس الشروط فيما يتصل بالأفراد ،
فنترك الحكم عليهم لمن بلغ من الذكاء قدراً يتيح له التغلغل فى شخصية
الرجل والتعمق فى دوائى نفسه ، فلا يتصرف كطفل يقف عند حد
المظاهر ، ولا تبهره علامات الأبهة التى يضيفها الطاغية على نفسه ليخدع
بها أنظار الكثرة ، وإنما يتغلغل فى أعماق النفس . واذن فمن واجبنا
جميعاً أن نصفى إلى رأى هذا الشخص القادر على إبداء حكم صائب ،
لأسيما إذا كان أيضاً قد عاش مع الطاغية تحت سقف واحد ، وشهد
حياته العائلية وعلاقاته بأهله ، وانكشف أمامه قناعه المسرحى تماماً ،
كما شهد سلوكه فى اللحظات التى يحدق به فيها خطر ماحق . ان هذا
الشخص ، فى رأى ، هو الأقدر على أن ينبئنا ان كان الطاغية ، بالقياس
إلى غيره من الناس ، سعيداً أم شقيماً .

فقال : ان هذا بدوره مطلب عادل تماماً .

فاستطردت قائلاً : فهل تود أن نتصور أننا نحن ذاتنا من بين
أولئك الذين يمكنهم إصدار هذا الحكم ، والذين اتصلوا بالطاغية ، حتى
نجد محدثاً يمكنه أن يجيب عن أسئلتنا ؟ (١) .

— أجل بالتأكيد .

— فلنبداً إذن فى هذا البحث ، وهما الطريقة التى ينبغى أن نتبعها :
فلتذكر أن الدولة والفرد يتشابهان . ولتنبئنى ، على هذا الأساس
بأحوال كل منهما ، وبما يحدث لهما .

(١) من الواضح أن أفلاطون يشير هنا إلى نفسه ، لأن تجربته الشخصية ، خلال
فترة إقامته مع ديونيزوس الأول ملك سراقوسة ، فى زيارته الأولى لصقلية عام ٣٨٨ —
٣٨٧ ق.م . ، تجعله أملاً لإصدار مثل هذا الحكم .

— انها كذلك •

— اليس من الضروري أيضا أن يستتب الشعب بهذه الدولة وهذا
المسرد ؟

— هذا ضرورى •

— أعتقد أن النواح والأنين والشكوى والآلام تزيد في أية دولة
أخرى عما هي في هذه الدولة ؟

— أبها •

— وهل تظن أن هناك رجلا يعاني من هذه الشرور أكثر من الطاغية
الذى تعميه الانفعالات والرغبات ؟

— هذا محال •

— فلا شك أن تفكيرك في هذه الشرور وأمثالها هو الذى دفعك الى
أن تحكم على هذه الدولة بأنها آتس الجميع •

فقال : ألم اكن على حق في ذلك ؟

فاجبت : بلى ، بكل تأكيد ، ولكن ماذا تقول عن الرجل الطاغية ،
في ضوء هذه الحقائق ذاتها ؟

فقال : سأقول أنه آتس الرجال أجمعين •

— ولكن الصواب قد جانبك هذه المرة •

— كيف ذلك ؟

— اننى أعتقد أنه لم يبلغ أقصى درجات التعاسة •

— فمن الذى بلغها إذن ؟

— هناك حالة أخرى قد تجدها أشد منه تعاسة •

— وما هي ؟

— هي حالة ذلك الذى جبل على الطغيان ، ولكنه لا يقضى حياته
منصرفا الى شئونه الخاصة ، بل يشاء سوء حظه أن تعطيه المقادير
السيئة من الفرص ما يتيح له ممارسة الطغيان بالفعل •

فاجاب : أظن ، بناء على ما قلناه من قبل ، أنك على صواب •

— أجل ، ولكن موضوعنا هذا لا يحتمل الاكتفاء بالظن وحده ، بل

ينبغي أن نوضح المسألة بالتفكير فيها، على نحو دقيق . ذلك لأننا هنا بصدد أهم المسائل ، وهى مسألة السعادة أو الشقاء فى الحياة .

— هذا صحيح كل الصحة .

— فلتنبئنى اذن ان كان ما أقوله صحيحا . أنه ليبدر لى أن من واجبنا لكى نتصور موقف الطاغية أن نضرب له مثلا .

— أى مثل ؟

— مثل أحد الأثرياء الذين يملكون عددا كبيرا من العبيد فى دول معينة . فبين هذا الثرى وبين الطاغية وجه شبه ، هو أنه يتحكم فى عدد كبير ، مع فارق واحد هو ان الطاغية يتحكم فى عدد أكبر .

— هذا صحيح .

— ولكن الا يعيش هؤلاء الناس مطمئنين ، دون أن يخشوا من عبيدهم شيئا ؟

— وما الذى يخشونه منهم ؟

فاجبت : لا شيء . ولكن أدرك السبب فى ذلك ؟

— أجل ، لأن الدولة بأسرها تحمى كلا من رعاياها .

— لقد أحسنت الجواب . ولكن اذا حدث أن الها قد انتزع من المدينة أحد هؤلاء الرعايا الذين يقتنون خمسين عبدا أو أكثر ، ونقله هو وزوجه وأطفاله وكل ماله وعبيده ، الى صحراء لا يجد فيها معونة من أى حر ، ألن يعيش فى حالة من الرعب والهلع الشديد ، مترقبا على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجه ؟

— الحق أنه يعيش فى هلع دائم . ٥٧٩

— الا يضطر عندئذ الى تملق بعض عبيده ، واستمالتهم بالوعود ، والى تحريرهم رغما عنه ، أى أنه سيغدو بالاختصار متملقا لعبيده ؟

— هذا ضرورى ، والا هلك .

فاستطردت قائلا : ولنفرض ، بالاضافة الى ذلك ، أن الاله قد وضع من حول بيته عددا كبيرا من الجيران ، الذين لا يتحملون ادعاء انسان التحكم فى انسان آخر ، والذين ألوا على أنفسهم أن يوقعوا أشد العقاب بمن يتبين لهم أنهم يفعلون ذلك ؟

— أعتقد أن حالته التعمسة سوف تزداد سوءا ، إذ أنه محاط من كل جانب بأعداء يقفون له بالمرصاد !

— ألا يكون الطاغية حبيس بيت كهذا ، أن كانت طبيعته على النحو الذى أوضحنا من قبل ، بما فيها من حشد هائل من المخاوف والرغبات ؟ ومهما كان مقدار حب استطلاعها ، فإنه هو الوحيد ، من بين المواطنين ، الذى لا يستطيع أن يسافر الى أى مكان ، أو أن يرى كل العجائب التى تجتذب غيره من الرجال الأحرار . وهكذا يقضى الجزء الأكبر من حياته قابعا فى بيته كأنه امرأة ، ويحسد بقية المواطنين ، الذين يسافرون الى الخارج ، ويرون أشياء طريفة متعددة (١) .

فقال : أنه لكذلك .

— هذا إذن هو المحصول الوفير من الشرور التى يجنيها ذلك الذى يسعى التحكم فى نفسه ، والذى قلت عنه منذ برهة أنه أتعس الناس ، وأعنى به الرجل الطاغية ، عندما يضطر الى أن يقضى حياته ، لا فى تصريف شئون الخاصة ، وإنما يدفعه القدر الى أن يغدو طاغية ، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين ، مع أنه عاجز عن حكم نفسه . وكأنه مريض عاجز يضطر الى قضاء حياته مصارعا فى المسابقات الرياضية ، بدلا من أن يلزم الفراش .

فقال : أعتقد ، يا سقراط ، أن هذا أصبح تشبيه ممكن .

— واذن ، فشقاؤه ، يا صديقى جيلوكون ، شقاء كامل ، وعندما يصبح الطاغية حاكما ، فإنه يصبح أتعس حتى من ذلك الذى قلت عنه أنه أتعس الناس . أليس كذلك ؟

— أجل .

— وعلى ذلك فالطاغية الحقيقي هو فى واقع الأمر ، وعلى خلاف ما يظن الناس ، عبد بالمعنى الصحيح ، بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية ، ما دام مضطرا الى تملق الناس . وهو إذ يعجز عن إشباع أبسط رغباته ، ويظل محروما من أشياء كثيرة ، فإنه يبدو أبأس البؤساء لمن يعرف كيف يتأمل نفسه فى كليتها . وهو يقضى حياته فى خوف

(١) فى كل هذه الحالات يتحدث أفلاطون بناء على تجربته الشخصية مع ديونيزوس الأول : إذ أن رسول هذا الملك الى الألعاب الأوليمبية فى عام ٣٨٨ قد اضطر الى الانسحاب بعد ما أظهره الجماهير له من عداء . وبالفعل كانت معظم المدن اليونانية تبغض هذا الملك .

مستمر ، ويعانى على الدوام آلاما مرهقة ، وذلك ان كان من الصحيح
أن حالته تشبه حالة الدولة التى يحكمها وهى تشبهها بالفعل ، اليس
كذلك ؟

فقال : بالتأكيد .

٥٨٠ - ولكن ألا ينبغى أن نعزو اليه ، بالإضافة الى ذلك ، تلك الشرور
التي تحدثنا عنها من قبل ، وهى أن السلطة تنمى كل مساوئه ، وتجعله
أشد حسدا وغدرا وظلما ، وأقل أصدقا ، وأشد فجرا ، وأمعن في
احتضان كل الرذائل ؟ كل ذلك يجعل منه أتعس الناس قاطبة ، بل ان
تعاسته هذه تفيض أيضا على كل من يحيط به .

- لا يمكن أن يختلف معك في ذلك انسان عاقل .

فاستطردت قائلا : والآن ، فعليك ، بوصفك القاضى الأخير الذى
يصدر حكمه في هذه المسألة ، أن تحدد من هو أسعد الجميع ، وأن
ترتب الأنواع الخمسة من الطباع على هذا الأساس ، وهى : الطبع الملكى .
والديمقراطى ، والأليجاركى ، والديمقراطى ، والطاغية .

- ان الحكم في هذه المسألة أمر هين . فترتيبهم في رأى نفس
الترتيب الذى ظهروا به ، كما يظهر الممثلون على خشبة المسرح ، وذلك
من حيث مدى فضيلتهم أو رذيلتهم ، وسعادتهم أو شقاؤهم .

- والآن ، أينبغى علينا أن نستأجر مناديا ، أم أعلن أنا ذاتى أن ابن
أرستون قد حكم بأن أسعد الناس هو أصلحهم وأعدلهم ، أى انه أقربهم
الى الملكية الحققة ، وأقدرهم على أن يكون ملكا على ذاته ، على حين أن
أشقى الناس هو أخبثهم ، أى انه من كان طاغية بطبعه ، ومن يمارس على
ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان ؟

فقال : تستطيع أن تعلن ذلك بالفعل .

- وهل أضيف الى هذا الاعلان أنه ليس مما يغير في الأمر شيئا
أن يعرف الآلهة والناس أو لا يعرفون الطبيعة الحقيقية لهؤلاء الناس (١) ؟
- فلتضف ذلك .

- ذلك إذن أول برهان . وهاك البرهان الثانى ، فلتخبرنى أن
كانت له في رأىك قيمة .

(١) اجابة لطلب أديمانثوس في الكتاب الثانى ، ٣٦٧ .

— وما هو ؟

— اذا كانت نفس كل فرد مقسمة الى ثلاثة اجزاء ، مثلما أن الدولة مقسمة الى ثلاث طبقات ، ففي وسعنا أن نستخلص من هذا برهانا جديدا .

— ما هو ؟

— هو أنه ما دام للنفس ثلاثة اجزاء ، فهناك أيضا ثلاث لذات تناظر كلا منها ، وكذلك ثلاثة انواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك .
.. ماذا تعنى ؟

— لقد اعترفنا ، كما قلت من قبل ، بوجود جزء يكتسب الانسان به المعرفة ، وجزء آخر يستثار به ، أما الثالث ، فان صورته تبلغ من التباين حدا لا نستطيع معه أن نهتدي له الى اسم واحد خاص به . ولكننا اشرنا اليه بأهم وأبرز ما فيه ، فأسميناه بالجزء الشهوى ، نظرا الى قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب وبالجنس وما إليها ، كما أسميناه بالجزء ٥٨١ الذى يعشق المال ، إذ أن المال هو الوسيلة الأساسية لاشباع هذا النوع من الرغبات .

فقال : هذا حق .

— فاذا أضفنا الى ذلك أن لذة هذا الجزء وعشقه ينصبان على الربح ، لأمكننا أن نرد كل خصائصه الى نقطة واحدة ، ولأصبحت لدينا فكرة واضحة نتصور بها هذا الجزء من اجزاء النفس كلما ورد ذكره .
فاذا ما أسميناه محب المال والربح ، ألا تكون هذه التسمية هي الصحيحة ؟

فقال : اننى لأتفق معك .

— أما الجزء الغضبى ، فقد قلنا عنه انه يهفو بلا توقف الى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه ، اليس كذلك ؟
— هذا صحيح .

— فاذا أسميناه محب النصر والتمجيد ، ألا تكون التسمية منطبقة عليه ؟

— كل الانطباق .

— وأما الجزء الذى نكتسب به المعرفة ، فمن الواضح للجميع أنه

يعمل دائما وبكليته الى الوصول الى الحقيقة كما هي ، وأنه ازهد الأجزاء الثلاثة في المال والتمجيد .

– بالتاكيد .

– فاذا أسميناه محب العلم والفلسفة ، ألا تكون تسميتنا هي المنطقية عليه ؟

– بلا أدنى شك .

فاستطردت قائلاً : اليس صحيحا أيضا أن بعض الناس يسيطر عليه الجزء العارف ، والبعض الآخر يسيطر عليه أحد الجزأين الآخرين ، حسب الحالة ؟

– بلى .

– ومن هنا فانا نقول بثلاثة أنواع أساسية للناس : الفيلسوف ، والطموح ، ومحب الربح .

– هذا صحيح .

– كما نقول بثلاث فئات ، تناظر كلا من هذه الأنواع .

– انه كذلك .

– فان سألت كلا من هؤلاء الرجال الثلاثة أي نمط من أنماط الحياة هذه هو الأثير لديه ، لامتدح كل منهم نمطه الخاص . فرجل الأعمال يقول ان لذة التكريم أو العلم لا تقارن بلذة الربح الا بقدر ما تدر هي ذاتها ربحا .

– هذا صحيح .

– والطموح ، الا تراه يحتقر لذة جمع المال ، ولا يرى في لذة العلم ، ان لم يأت العلم بالتمجيد ، الا غباء وهباء ؟

– هي كذلك بالنسبة اليه .

– أما الفيلسوف ، فعلى أي نحو ينظر الى اللذات الأخرى بالقياس الى لذة المعرفة الحقيقية كما هي ، والاستمتاع الدائم بالمعرفة ؟ الا يظن ان اللذات الأخرى أبعد ما تكون عن جلب متعة حقيقية ، وإذا أطلق على هذه اللذات الأخرى اسم اللذات الضرورية ، الا يكون ذلك بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، بحيث يمكنه أن يستغنى عنها تماما ، ان لم تفرضها الضرورة عليه ؟

— انه كذلك حقا .

فاستطردت قائلا : والآن ، فمادام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات وأنواع الحياة الناتجة عنها ، لا من أجل معرفة أيها الأشرف وأيها الأخس ، أو أيها الأصلح وأيها الأفسد ، بل لكي نعرف أيها الذي يجلب المزيد من اللذة بالفعل ، ويجلب أقل قدر من الآلام ، فعلى أى نحو نستطيع أن نحدد الأصدق من هؤلاء الرجال الثلاثة ؟

٥٨٢ — لا أعتقد أن في وسعي الإجابة .

— حسنا ، فلنتأمل الأمر على هذا النحو : ما هي الشروط التي ينبغي توافرها من أجل إصدار حكم صحيح ؟ ليست هي الخبرة ، أو الذكاء ، أو الاستدلال ؟ أم هناك وسائل للحكم أصلح من هذه ؟

فقال : كلا .

— فلنواصل بحثنا ولنتساءل : أى هؤلاء الثلاثة أكثر خبرة بكل اللذات التي عددناها ؟ أعتقد أن محب الربح ، إذا حاول أن يعرف ما هي الحقيقة في ذاتها ، تكون له بلذة العلم خبرة أكثر من خبرة الفيلسوف بلذة الربح ؟

فقال : هذا محال . فمن الضروري ، مهما كان الأمر ، أن يكون الفيلسوف قد تذوق اللذتين الأخريين منذ طفولته ، أما محب الربح ، فانه إذا حاول معرفة حقائق الأشياء ، فليس من الضروري أن يتذوق ما في هذه اللذة من متعة ، أو أن يكتسب بها خبرة ، بل أنى لأذهب الى حد القول انه مهما بذل من الجهد ، فسيظل الأمر عسيرا عليه .

فاستطردت قائلا : وهكذا ترى الفيلسوف يتفوق كثيرا على محب الربح في خبرته بهاتين اللذتين معا .
— انه ليتفوق كثيرا .

— فإذا قارنت الفيلسوف بمحب التمجيد ، أترى خبرته بلذة التمجيد أقل من خبرة محب التمجيد بلذة الحكمة ؟

فاجاب : الحق انه لو بلغ كل منهما الهدف الذي يرضعه لنفسه ، فسوف يكون التمجيد من نصيبه : ذلك لأن الناس يمجدون الغنى ، والشجاع ، والحكيم معا ، بحيث أنهم قد مارسوا في تجربتهم لذة التمجيد . أما اللذة التي نكتسبها من تأمل الوجود ، فإن الفيلسوف وحده ، دون غيره ، هو الذي يمكنه تذوقها .

فقلت : وعلى ذلك فان الفيلسوف ، من حيث الخبرة ، هو أقدر
الثلاثة على الحكم .

— بلا شك .

— ولأضف الى ذلك انه هو وحده الذى يجمع الى الخبرة الذكاء .
— هذا أمر مؤكد .

— وكذلك الحال في الأداة المستخدمة في الحكم : فهي لا تتوافر
لدى محب الربح ، ولا لدى محب التمجيد ، وانما لدى الفيلسوف .

— أية أداة تعنى ؟

— انها الاستدلال الذى قلنا عنه انه ضرورى للحكم ، اليس كذلك ؟

— بلى .

— والاستدلال هو الأداة التى يختص بها الفيلسوف .

— بلا جدال .

— وعلى ذلك ، فلو كانت الثروة والربح هي خير معيار للحكم على
الأشياء ، لكان ما يمتدحه محب الربح أو يذمه هو قطعاً أحق الأشياء
بالاستحسان أو الاستهجان .

— بالتأكيد .

— ولو كان المعيار هو التمجيد ، والمظهر والشجاعة ، لكان ذلك هو
ما يمتدحه محب التمجيد والمظهر أو يذمه .

— هو كذلك .

— ولكن مادام المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال ..

فقاطعنى قائلاً : لابد أن ما يمتدحه الفيلسوف ، محب الاستدلال
العقلى ، هو الأصح .

— وهكذا ترى أن لذة الجزء العارف في النفس هي خير اللذات

٥٨٣ الثلاث ، وأن حياة الرجل الذى يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة
هي أعظم أنماط الحياة لذة .

فقال : وكيف لا يكون الأمر كذلك ، ان الحكيم يتحدث عن ثقة

عندما يمتدح حياته الخاصة .

فسألت : وأية حياة سيضعها هذا الحكيم في المرتبة الثانية ؟

— من الواضح أن هذه هي لذة المحارب والطموح ، إذ أنها أقرب الى لذته بكثير من لذة محب الربح .

— وعلى ذلك ، فإن لذة محب الربح تحتل المرتبة الأخيرة ؟
فقال : بلا شك

— هذان اذن برهانان متواليان ، وانتصاران يحرزهما العدل على الظلم . أما البرهان الثالث ، فلنتوجه من أجله ، كلاعبى الأولمب ، الى زوس ، اله الأولمب المخلص^(١) . ولتذكر أن بقية اللذات ، بالقياس الى لذة الحكيم ، ليست حقيقية ولا خالصة . فما هي ، كما سمعت من أحد الحكماء ، الا أوهام . فإن كان الأمر كذلك ، فلا بد أن هزيمة الظلم في هذه الجولة هي الهزيمة الساحقة الكبرى .

— أجل ، ولكن لتشرح ما تعنيه .

— سوف أبرهن لك على ما أقول ، اذا ساعدتني في بحثي باجاباتك .

فقال : سل ما شئت .

— ولتجب أنت . ألم نقل أن الألم عكس اللذة ؟

— أجل ، بالتأكيد .

— الا يمكن القول أيضا أن ثمة حالة لا يحس فيها المرء باللذة ولا بالألم ؟

— بلى ، دون شك .

— وأن هناك نقطة تقع بين هذين الشعورين ، تحس فيها النفس بالسكينة ، وتستريح منهما معا ؟ ألا ترى الأمر على هذا النحو ؟

— أجل .

— الا تذكر الأقوال التي يتداولها المرضى وهم يقاسون آلامهم ؟

— أية أقوال ؟ .

(١) يبدو انه كان من عادة لاعبي الاولمب تقديم التحية الى زوس في الجولة الثالثة الفاصلة ، مثلما كان من عادة اليونانيين شرب النخب الثالث لزوس في المآدب . وقد كان أفلاطون يحتفظ ، في أحيان كثيرة ، بأهم حججه وبراهينه ليقدمها بعد حجتين او برهانين أقل منها أهمية .

— أعنى قولهم أنه لا شيء أثمن من الصحة ، ولكنهم لم يكونوا قبل مرضهم يظنون أنها أثمن الأشياء •

— انى لأذكر ذلك •

— ألم تستمع الى من وقعوا ضحية أى ألم مبرح ، وهم يقولون أنه لا توجد لذة تعدل انقطاع هذا الألم ؟

— سمعت ذلك •

— ولا شك أنك لاحظت ، فى أحوال عديدة مماثلة ، أن الناس عندما يقاسون ألما ، يعتقدون أن أعظم لذة هى انقطاع الألم والراحة منه ، وليست المتعة ذاتها •

فقال : ذلك لأن هذه الراحة ، فى رأى ، تغدو فى هذه الاحوال أمرا مطلوبيا مرغوبا فيه •

فقلت : وبالمثل فان المتعة عندما تتوقف ، فان انقطاع اللذة يغدو شيئا مؤلما •

— أعتقد ذلك ••

• — وهكذا فان حالة التوقف أو الانقطاع التى قلنا عنها منذ برهة أنها تحتل الموقع الوسط بين اللذة والألم ، تغدو كليهما معا : أعنى ألما ولذة •
— يبدو ذلك •

— ولكن ، أمن الممكن لما ليس بهذا ولا ذاك ، أن يغدو هذا وذاك معا ؟
— لا أعتقد ذلك •

— ومن جهة أخرى ، فان اللذة والألم ، عندما ينتابان النفس ، يكونان فيها نوعا من الحركة ، اليس كذلك ؟
— بلى •

— ولكن ألم نقل الآن أن الحالة التى لا يحس فيها المرء ألما ولا لذة ٥٨٤ هى حالة سكون أو توقف ، وأن هذا التوقف يحتل موقعا وسطا بين الاثنين ؟

— لقد قلنا ذلك فعلا •

... فكيف يكون صحيحا أن انعدام الألم لذة ، وأن انعدام اللذة ألم ؟
— لا يمكن أن يكون ذلك صحيحا •

— وعلى ذلك ، فهذه الحالة ليست لذة ، وإنما هى تبدو كذلك ،

إذا قورنت بالألم ، وتبدو لما إذا قورنت باللذة • غير أن كل هذه المظاهر باطلة ، وإذا قارناها باللذة الحقيقية ، فإنها لا تكون الا ظلا واهيا لها •

فقال : تلك على الأقل هي النتيجة التي تلزم عن هذا الاستدلال •

— والآن ، فلنتأمل لذات لا تأتي عقب آلام ، وذلك حتى لا تتصور في هذه الحالة بدورها أن اللذة بطبيعتها ليست الا انقطاع الألم ، والألم ما هو الا انقطاع اللذة •

فسال : عن أية حالة ، وعن أى اللذات نتحدث ؟

فاجبت : هناك لذات كثيرة من هذا النوع ، ولكن أوضحها هي لذات الشم • فتلك اللذات تمارس فجأة وبشدة كبيرة ، دون أن يسبقها أى ألم ، فإذا ما انقطعت ، لم تترك وراءها أى ألم •

فقال : هذا عين الصواب •

— فمن الواجب إذن الا نعتقد بأن انقطاع الألم لذة خالصة ، أو بأن انقطاع اللذة ألم حقيقى •

— هذا اعتقاد ينبغى تجنبه •

— ومع ذلك فإن هذه هي طبيعة معظم اللذات وأعنفها ، أعنى تلك التي تأتي الى النفس عن طريق الجسم • فما هذه اللذات المزعومة الا انقطاع الألم •

— هذا صحيح •

— ليس الحال كذلك في اللذات والآلام المتوقعة التي يثيرها انتظار المستقبل ؟

— أنه كذلك •

فاستطردت قائلاً : أتعلم طبيعة هذه اللذات ، وبأى شيء هي قريبة الشبه الى أبعد حد ؟

— بأى شيء ؟

— انك تعترف بأن في الطبيعة مجالا أعلى وأدنى وأوسط(١) •

(١) كان الراى الشائع لدى عامة الناس هو أن العالم ينقسم الى مجال أعلى وأوسط وأدنى • وقد أخذ أفلاطون بهذا الراى هنا على سبيل إيضاح فكرته فحسب ، ولكنه يمود في محاولة طيماوس الى تقديم صورة أدق للكون ، هي مسورة كرة بهجد أطرافها من المركز بعدا متساويا •

• أجل •

— فإذا انتقل شخص من الأدنى الى الأوسط ، ألا يتخيل انه صعد الى أعلى ؟ وعندما يصل الى الوسط ، ويرى من أين جاء ، ألن يتصور انه في المجال الأعلى ، لأنه لم ير العلو الحقيقي أبدا ؟

فقال : مادام في هذا الجهل ، فمن المحال ، بالتأكيد ، أن يتصور الأمور على نحو مخالف •

— ولكنه اذا ما رجع الى المجال الأدنى ، فانه سيؤمن — عن حق — بأنه قد هبط ؟

— بالتأكيد •

— كل ذلك ناتج عن جهله بما هو الأعلى والأوسط والأدنى على حقيقته ؟

— أجل •

— فهل نعجب اذن لو رأينا أولئك الذين لا يعرفون الحقيقة يكوثون أفكارا باطلة عن أشياء عديدة ، منها اللذة والألم وما بينهما ؟ انهم عندما ينتقلون الى حالة اليمية يعتقدون عن حق انهم يتألمون ، لأنهم يتألمون بالفعل • أما اذا انتقلوا من الألم الى الحالة الوسطى ، فانهم يعتقدون اعتقادا راسخا انهم بلغوا أوج اللذة ، فهم يضعون غياب الألم في مقابل الألم لأنهم لا يعرفون اللذة ، وهم في ذلك أشبه بمن يضع الرمادي مقابل الأسود لأنه لا يعرف الأبيض • ولا جدال مع ذلك في أنهم في هذا مخطئون •

فقال : ان هذا أمر لا يدهشني قط ، بل أنى لأدهش لو كان العكس هو الذي يحدث •

— فلنتأمل الأمر على هذا النحو : ان الجوع والعطش وما شابههما حالات فراغ للجسم •

— أجل •

— والجهل والجنون أيضا فراغ للنفس •

— هذا صحيح •

— ألا يمكن ملء هذه الفراغات بتناول الطعام في الحالة الأولى • وباكتساب المعرفة في الحالة الثانية ؟

— بالتأكيد •

— وهل يكون الاشباع والامتلاء الحقيقي هو ذلك الذي يجلبه اقل هذين النوعين أم أكثرهما حقيقة ؟

— أكثرهما حقيقة بالطبع .

— فأى نوعى الأشياء هذين ترى له مزيدا من الوجود الخالص ؟
أهو ذلك النوع الذى يشمل الخبز واللحم والشراب والأطعمة عامة ، أى ذلك الذى يشمل الرأى الصحيح والمعرفة والعقل ، وكل الفضائل الذهنية بوجه عام ؟ لتضع السؤال على النحو الآتى : أى الأمرين له مزيد من الوجود الخالص : ذلك الذى يتعلق بما هو ثابت ، أزلى ، حقيقى ، والذى يشارك هو ذاته فى هذه الطبيعة ويتمثل فى أشياء لها هذه الطبيعة ، أم ذلك الذى يتعلق بما هو متغير فان ، والذى يشارك هو ذاته فى هذه الطبيعة ويتمثل فى أشياء لها هذه الطبيعة ؟ (١)

فأجاب : ان ذلك الذى يتعلق بالوجود الثابت له وجود خالص يفوق الآخر بكثير .

— كما أن اللامتغير يمكن معرفته بنفس القدر الذى تكون به حقيقته خالصة ؟

— أجل ، انه يقبل المعرفة بنفس القدر .

— كما ان له من الحقيقة نفس المقدار ؟

— أجل .

— وعلى العكس من ذلك فان ما له حقيقة اقل ، تكون ماهيته اقل ؟
— هذا ضرورى .

— واذن ، فهلا يكون للأشياء التى تفى بحاجات الجسم حقيقة وماهية اقل ، بوجه عام ، من تلك التى تفى بحاجات النفس ؟
— اقل بكثير .

— وهلا تكون للجسم ذاته من الحقيقة والماهية اقل مما للنفس ؟
— بلى .

— وعلى ذلك فان ما يمتلئ بالوجود الحقيقى ، وله هو ذاته مزيد

(١) المقارنة هنا بين النفس ، بما فيها من أفكار ثابتة ، والجسم ، بما يطرا عليه من تغيرات دائمة .

من الوجود الحقيقي ، يكون امتلاؤه أكثر حقيقة من ذلك الذى يمتلئ
بوجود أقل حقيقة ويكون هو ذاته أقل حقيقة .

— بالطبع .

— فإذا كان ثمة لذة فى اشباع الشيء لما يتفق مع طبيعته ، فإن
ما يمتلئ على نحو أكثر حقيقة ، وبأشياء لها مزيد من الحقيقة ، تكون
لذته فى ذلك أكثر حقيقة ، على حين أن ما يشسارك فى الوجود الأقل
حقيقة يشبع على نحو أقل حقيقة وأقل دواما ، وتكون لذته أقل
وضوحا وحقيقة ؟

— لابد من ذلك .

— وهكذا فإن أولئك الذين عدموا الحكمة والفضيلة ، والذين
٥٨٦ لا تشغلهم إلا اللواتم واللذات الحسية ، يظلون متذبذبين صعودا وهبوطا
حتى الوسط فحسب ، وفى هذه المنطقة يتحركون خبط عشواء طوال
حياتهم ، ولكنهم لا ينتقلون أبدا الى العالم الأعلى الحقيقى ، ولا يرتفعون
بأعينهم نحوه ، أو يجدون طريقهم اليه ، ولا يمتثلون أبدا بالوجود
الحقيقى ، ولا يذوقون اللذة الخالصة طعما . وهكذا تراهم كالأنعام
منخفضة عيونهم ومطاطنة رؤوسهم نحو الأرض ، أى نحو مائدة الطعام
فيسمنون ويتكاثرون ، ويدفعهم حبهم المفرط لهذه اللذات الى أن
يركلوا وينطحوا بعضهم بعضا بحوافر وقرون من حديد ، ويتقاتلون
من فرط شهواتهم . ذلك لأن هذا الغذاء المزيف لا يمكنه أن يشبعهم ،
كما أن ذلك الجزء الذى يشبعونه من أنفسهم هو ذاته غير حقيقى ،
لا يقنع ولا يشبع .

فقال جلوكون : حقا أنك لتصف حياة معظم الناس ، يا سقراط ،
وكان نبيا هو الذى يتكلم !

— أوليس حتما أن تكون لذاتهم ممتزجة بالألم ، وأن تكون اشباحا
خداعة للذة الحقبة ، وظلالا باهتة لا تكتسب لونها البادى الا بالمقارنة
بأضدادها فحسب ؟ ومن هنا كانت تلك الرغبات الهوجاء التى يخرسونها
فى صدور الحمقى بعضهم نحو البعض ، والتى يتقاتلون من أجلها كما
قال « ستيسيخوروس Stesichorus » (١) أن اليونانيين قد تقاتلوا ،
فى طروادة ، على ظل « هيلين » غير عالمين بحقيقة الأمر ؟

(١) الاسم يعنى « رئيس الكورس » وهو لقب اكتسبه بحكم عمله . وهو أشهر ممثلى
الشعر الفنائى فى العصر « الدورى » المتقدم ، وقد ولد حوالى عام ٦٠٣ ق.م. ويروى =

فقال : لابد أن تحدث الأمور على هذا النحو .

— فإذا تناولنا الجزء الغضبي من النفس « ألن تحدث الأمور على هذا النحو ، عندما يشبع المرء هذا الجزء أيضا ، فيدفعه الطموح الذي يلهب غيرته ، وحب الجاه الذي يزيد من عنقه ، والمزاج العدواني الذي يثير غضبه ، الى التهافت على الجاه والتنافس مع الغير والغضب دون تمييز ودون عقل ؟

فقال : أجل ، سيحدث مثل هذا الجزء الغضبي بدوره .

— وعندئذ فهل هناك مجال للتردد في القول انه ، عندما تسير الرغبات المتعلقة بالكسب والجاه في طريقها مسترشدة بالعقل والعقل ، وتكتسب اللذات التي تدلها عليها الحكمة ، فعندئذ تصل هذه الرغبات الى أصدق اللذات التي يمكنها تذوقها ، لأنها انما تسترشد بالحقيقة ، كما انها تبلغ اللذات المميزة لها ، اذا كان صحيحا أن الأفضل بالنسبة الى أى شيء هو الأقرب الى طبيعته الحق .

فقال : أجل ، ان الأفضل بالتاكيد هو الأقرب الى الطبيعة .

— وعندما تخضع النفس كلها للمبدأ الفلسفى ، ولا يدب فيها الشقاق ، فإن كلا من أجزائها ، أولا ، يلتزم حدوده ، وبذلك يمارس ٥٨٧ العدالة ، كما أن كلا منها يتمتع باللذات الملائمة له ، وهى أنقى وأصدق ما يمكنه التمتع به من اللذات .

— بالضبط .

— أما اذا سيطر واحد من المبدأين الآخرين ، لما وجد هذا المبدأ ذاته اللذة التي تلائمها ، ولأرغم الآخرين على التماس لذة خداعة غريبة عنهما .

— هذا صحيح .

— وكلما ازداد الشيء بعدا عن الفلسفة والعقل ، كانت اللذة التي يجلبها أقرب الى هذا الطابع .

— بالتأكيد .

= هذه انة عوقب بفقد بصره لانترائه على هيلين ، ولكنه استرده بعد ان سحب ما قاله في قصيدة شعرية اخرى (افلاطون ، فيديوس ، ١٢٤٣) . ولم يبق من شعره الا فقرات بسيطة ، ولكن مكانته الشعرية بين القدماء كانت رفيعة .

— ليس أبعد الأشياء عن العقل هو أيضا أبعدا عن القانون
والنظام ؟

— هذا واضح •

— ولكننا قد اعترفنا بأن الرغبات الشهوية الطاغية هي أبعدا
عنهما •

— أجل •

— أما أقرب الرغبات إليهما ، فهي الرغبات الملكية المنظمة •

— أجل •

— وهكذا فإن الطاغية أبعد الناس عن اللذة الحقة الجديرة بالإنسان،
بينما الملك أقربهم إليها •

— هذا ضرورى •

— لديك أية فكرة عن مدى انحطاط حياة الطاغية بالقياس الى
حياة الملك ؟

— كلا ، خبرنى أنت •

— ان اللذة ، على ما يبدو ، أنواعا ثلاثة ، أحدها صحيح والآخراين
باطلان (١) • على أن الطاغية يمضى في ابتعاده عن العقل والقانون الى
حد تجاوز النوعين الباطلين ذاتهما ، ليحيط نفسه بملذات أشبه
بحاشية مستعبدة له (٢) ، ومن العسير أن نعبر عن مدى انحطاطه
الا على هذا النحو •

فَسأل : على أى نحو ؟

— ان الطاغية ، فى رأى ، أبعد بثلاث مراحل ، من الاليجاركى ،
اذ أن الديمقراطية يأتى بينهما •

— أجل •

— فان كان هذا صحيحا ، كان ما يتمتع به شبحا للذة ، يبعد
عن الحقيقة ثلاثة أضعاف المسافة التى تبعدا عنها لذة الاليجاركى •

(١) هذه الأنواع الثلاثة تناظر الملك — أو الارستقراطى — والديمقراطى
والاليجاركى •

(٢) انظر ٥٧٣ •

— هذا صحيح •

— كما أن الأليجاركي هو الثالث من بعد الملكى ، وذلك اذا عدديا الملكى والأرستقراطى واحدا •

— أجل ، انه الثالث •

— وعلى ذلك فلذة الطاغية تبعد عن اللذة الحقيقية ثلاث مرات مضروبة فى ثلاث •

— هذا واضح •

— وهكذا فإن شبح لذة الطاغية يمكن أن يعبر عنه عدد مربع •

— بالتاكيد •

— فاذا ما رفعت هذا العدد فجعلته مكعبا ، فلن يكون من الصعب عليك أن تدرك مدى ابتعاد الطاغية عن الملك (١) •

فقال : هذا أمر يسهل تحديده بالحساب •

— فاذا ما أردت أن تحدد ، على عكس ذلك ، مدى سمو حقيقة لذة الملك على لذة الطاغية ، لوجدت بالحساب أنها أفضل منها سبعمائة وتسع وعشرين مرة ، وأن الطاغية أشقى من الملك بنفس المقدار • ٥٨٨

فهتف : ما أروعه من حساب ! وما أعظم الفارق بين العادل والظالم فى لذتهما وألمهما •

— ومع ذلك فهو حساب صحيح ، وهو ينطبق على حياة الناس بقدر ما ينطبق عليها حساب الأيام والليالى ، والشهور والسنوات (٢) •

فقال : أجل ، انه ينطبق قطعا عليها •

— فاذا كان هذا مدى تفوق الانسان العادل الفاضل فى لذته على الانسان الظالم الشرير ، فما أعظم الفارق الذى سيمتاز به عليه فى نقاء الحياة وجمالها وفضيلتها •

— أجل سيكون الفارق أعظم لى حد هائل •

(١) يلاحظ أن افلاطون لا يأخذ هذه العملية الحسابية مأخذ الجد ، وإنما هو يحاكي الفيثاغوريين فى تعبيرهم عن الفضائل بالأعداد •

(٢) العدد ٧٢٩ يعادل مجموع الأيام والليالى عند الرياضى والفيثاغورى فيلولوس •

فقلت : هذا حسن . والآن ، وقد بلغت بنا المناقشة هذه المرحلة فلنعد الى الكلمات التي قيلت في البداية ، والتي أدت الى ما وصلنا اليه ، الا وهي - على ما اذكر - أن الشر ينفع عندما يكون المرء ظالما ظلما تاما ، مع كونه يشتهر بين الناس بالعدل . أليس كذلك ؟

- أجل ، هذا ما قيل .

- والآن وقد اتفقنا على المعنى الحقيقي للخير والشر ، وعلى نتائجهما ، فلنتوجه الى قائل هذا الكلام .

- أية صورة تعنى ؟

- فلنتخيل بتفكيرنا صورة للنفس ، تؤدي بصاحب هذا الرأي الى ادراك ما ينطوي عليه رأيه من نتائج .
- أية صورة تعنى ؟

- انها صورة للنفس مشابهة لتلك المخلوقات الخيالية الشوهاء التي جاءت في أساطير الأولين ، مثل «خيميرا» Chimera (١) أو «سولا» Scylla (٢) أو «سيريبروس» Cerebrus (٣) ، وهي المخلوقات التي قيل انها كانت تجمع في جسم واحد اشكالا متعددة (٤) .

- يقال فعلا انه كانت هناك كائنات كهذه .

- فلنتصور الآن وحشا متعدد الأشكال والرعوس ، له حلقة من رعوس حيوانات من كل الأنواع ، منها ما هو أليف وما هو وحشي ، ويمكنه أن يزيد عددها ، ويغيرها كما يشاء .

فقال : ان هذا الشكل يحتاج الى مصمم بارع ، ولكن لما كان الفكر أسهل تشكيلا من الشمع أو من أية مادة أخرى ، ففي وسعك أن تعد هذا الشكل جاضرا الآن .

(١) كائن أسطوري ينفث النار ، ويجمع جسمه بين صورة الأسد والأفعى والمار .
(٢) عند هوميروس ، وحش بحري ينبج كالكلب ، له اثنا عشر قدما ، وست رقاب ملي كل منها رأس قبيحة بها ثلاثة صفوف من الأسنان الحادة .
(٣) في الاساطير اليونانية ، كلب ذو ثلاثة رعوس ، له شعر ثعبان ، يقف حارسا على العالم الأدنى .

(٤) قارن هذه الصورة بصورة أخرى لها نفس الهدف في محاوره فيدريس (٢٤٦) ، وهي صورة سائق أو قائد لعربة يجرها حصانان ، أحدهما طبع والآخر شرس .

— فلنفرض الآن أننا نضيف إليه صورة ثانية ، هي صورة أسد ،
وصورة ثالثة لانسان ، بحيث تكون الثانية أصغر من الأولى ، والثالثة
أصغر من الثانية •

فقال : هذا أيسر ، ويمكنك أن تعد الشكل حاضرا أيضا •
والآن ، فلتضم الثلاثة سويا ، على نحو يجعلهم يكونون كلا
واحدا •

— لقد فعلت ذلك •

— وأخيرا ، فلتشكلهم بحيث يتخذ مظهرهم شكلا واحدا منهم •
هو الانسان •

فقال : لقد فعلت ذلك

— والآن ، ففي وسعنا أن نرد على ذلك الذى يزعم أن فى الظلم
نفما ، وأن العدل لا جدوى منه ، بأن معنى رايه هذا هو أن من المفيد
لمثل هذا الكائن أن يتعهد الوحش المتعدد الرعوس بالغذاء ، ويقسوى
الاسد ، وأن يجيع الانسان حتى يبلغ به الوهن حدا يمكن الآخرين من
اقتياده حيثما شاءا ، ويعجز هو عن التوفيق أو بعث الانسجام بينهما ،
بل يترك كلا منهما يصارع الآخر ويحاربه ويلتهمه •

— هذا عين ماينطوى عليه امتداح الظلم •

— أما القول بأن العدل نافع ، فيعنى أن من الواجب ، فى كل
فعل وقول ، أن نستهدف تحقيق السيطرة التامة للانسان الكامن فى
هذه الصورة على الكائن بأكمله ، بحيث يرعى الوحش المتعدد الرعوس
ويروضه وكأنه بستانى يتعهد أشجاره الغالية ، ويحد من نمو الاعشاب
الضارة • وعليه أن يجتذب الأسد لصفه ويتخذ منه حليفا له ، وأن
يرعى الكل معا ، ويسهر على بعث الانسجام فيما بينهما ، وكذلك
بينهما وبين نفسه •

— هذا بالضبط عين ما سيقوله نصير العدالة •

— وعلى ذلك فإن من يمتدح العدل يكون على صواب ، ومن
يمتدح الشر على خطأ من جميع الأوجه ، سواء أكانا نضع نصب أعيننا
اللذة أم الجاه أم المنفعة • فالأول يعرف مايقول ، أما الذى يذم العدل
فجاهل لايعرف عنه شيئا بالفعل •

— أجل انه لا يعرف عنه شيئاً بالفعل .

— ولكن ، لما لم يكن خطأ نصير الظلم مقصودا ، فلنحاول اذن أن نتوقف به في الجدل ، ولنسأله : خبرنا ، أيها السيد الكريم ، على أي أساس يقوم التمييز بين السلوك المستحب والمستهجى بين الناس ليس السلوك المستحب هو ذلك الذي يقوم على اخضاع الجزء الانساني للحيوان ؟ ان يوافقنا على ذلك ، أم تظنه لن يوافق ؟

— سيوافق اذا كان يحمل لرأي أي تقدير .

— فاذا اتفقنا على هذا ، فهل تظن أحدا يستفيد اذا أخذ المال غصبا ، وعرف أن ذلك معناه اخضاع الجزء الافضل من طبيعتنا للجزء الاردا ؟ أن من يبيع ابنه أو ابنته عبدا لنخاس قاس غليظ القلب لقاء مبلغ من المال ، يكون قد عقد صفقة خاسرة حقا ، فما بالك بمن يستعبد دون رحمة أنبل أجزاء نفسه في سبيل أحط أجزاءها ؟ أن يكون أشقى من الأول ، وهلا يكون خسرانه ، حين قبل لنفسه هذا الفساد ، أشد من خسران أريفييل Eriphyle (١) التي باعت حياة زوجها في سبيل عقد من الجواهر .

— لو كان لي أن أجيب نيابة عنه لقلت ان خسرانه أشد بكثير .

— السست ترى اذن أن المتبذل كان يستهجن دائما لأنه يطلق بتبذله العنان للوحش الفظيع المتعدد الأشكال ؟

— هذا واضح .

— كما أن الغرور وحدة الطبع مذمومان لأنهما يؤديان الى نمو الأسد والافعى في الانسان على نحو لا يتناسب مع ما ينبغي ان يكونا عليه ؟

— أجل .

— كذلك يذم الترف والرخاوة لأنها يجملان هذا الكائن يفتر ويضعف ويجبن .

(١) في الاساطير اليونانية ان اريفييل تلقت عقدا من الجواهر وشوة من بولنيكيس Polynices مقابل اقناع زوجها أمفياروس Amphiaraus بالاشتراك في حرب الرعاء السبعة ضد طيبة ، فلقى فيها حتفه ، وذبحها ابنها الكميون Alcmaeon على خيانتها .

- ولم يذم الناس النفاق والوضاعة ؟ اليس ذلك لأنهما يخضعان هذا الجزء الغضبي ذاته للوحش المفترس ، الذى يعود الأول على الذل ، بفضل جشعه للمال ، ويحوّله منذ صباه من أسد الى قرد ؟

فقال : هذا صحيح .

- ولم كان الاشتغال بالصناعة والعمل اليدوى يحط من قدر المرء ؟ أذلك سبب آخر سوى أنه يؤدى الى ضعف طبيعى لأفضل الأجزاء فى الصانع ، الى حد أنه يعجز عن التحكم فى الأجزاء الحيوانية منه ، فيتملقها ، ولا يحرص على شيء سوى مداهايتها ؟

- يبدو أن هذا هو السبب .

- وعلى ذلك ، فإذا أردنا أن نخضع هذا الرجل لأفضل أنواع الحكم ، فهلا يقتضى منا ذلك أن نجعله خاضعا لذلك الجزء الأفضل ، الذى هو المبدأ الإلهى فيه ؟ ولكن هذا لايعنى أن هذه الطاعة تحدث على حساب المطيع ، كما اعتقد ثراسيماخوس (١) ، بل اننا نعتقد ، على عكس ذلك ، أنه ليس أنفع للجميع من أن يحكمهم كائن إلهى حكيم ، أو اذا لم يتيسر ذلك ، أن تحكمهم سلطة خارجية ، حتى نخضع جميعا لحكم واحد ، فنغدو متوافقين متحابين قدر الامكان .

فقال : هذا صحيح .

- لا يستهدف القانون نفس هذا الغرض ، حين يسرى على الدولة بأسرها ؟ لا يظهر ذلك أيضا فى السلطة التى تحكم بها أبناءنا ، الذين نخضعهم لأنفسنا حتى نبث فى نفوسهم مبدأ مماثلا لذلك الذى ٥٩١ يحكم الدولة ، وبعد أن ننمى فيهم أفضل مآلدينا ، نكون قد وضعنا فيهم حارسا يحل محلنا ، وحاكما مشابها لنا ، ثم نتركهم بعد ذلك أحرارا ؟

- هذا صحيح .

- فلأى سبب إذن ، وعلى أى أساس يمكننا أن نقول أن المرء يستفيد من سلوك طريق الظلم أو التبذل أو الوضاعة ، اذا كان ذلك يجعل منه شخصا أسوأ ، حتى لو كان يكتسب من هذا الشر مزيدا من الجاه أو المال ؟

(١) انظر الكتاب الأول ، ٣٤٢ وما بعدها .

فقال : ليس ثمة أى سبب يبرر لنا هذا القول .

-- وكيف يستفيد المجرم لو لم تكشف جريمته ، وظل بمنأى عن العقاب ؟ ألا يغدو المجرم المختفى عن الأنظار أسوأ مما هو ، على حين أن المجرم الذى يكشف ويعاقب تخف حدة الجزء الوحشى من طبيعته وتهدأ ، فيتحرر العنصر الألف فيه ، وتتهذب نفسه كلها وتسمو باكتسابه العدالة والاعتدال والحكمة ، أكثر من أى تهذيب أو سمو يجلبه على الجسم اكتساب الجمال والقوة والصحة ، بقدر ماتكون النفس أشرف من الجسم ؟ (١)

فقال : بالتأكيد .

- وهكذا فإن الانسان العارف سيكرس كل جهده طوال حياته لتحقيق هذا الهدف ، فهو أولا يقدر تلك الدراسات التى تغرس هذه الصفات فى نفسه ، ولا يلقى بالا الى غيرها .

- هذا واضح .

- وبعد ذلك سيعمل على تنظيم عاداته واحواله الجسمية ويمتنع عن الاستسلام للذات الوحشية اللاعاقلة الى حد أنه لن يعد الصحة ذاتها هدفا أساسيا له : فلن تكون غايته الأولى هى أن يكون قويا أو سليما أو جميلا ، الا اذا كان فى ذلك ما يزيد نفسه اعتدالا ، بل انه سيحرص دائما على سلامة جسمه من أجل ما يعود به ذلك على روحه من الانسجام .

- انه سيفعل ذلك حقا ، لو كانت فيه موسيقى بالمعنى الصحيح .

- ألن يستهدف نفس الغاية عندما يراعى النظام والاعتدال فى اكتساب المال ، فلا يدع فكرة الناس الباطلة عن السعادة تعمى بصيرته ، فيكدس ثروات لا حد لها ، ولا تجلب له الا الضرر ؟

- انه لن يفعل ذلك قط .

- وسوف يرعى الدولة الموجودة داخله ، ويحرص على عدم

(١) يلاحظ فى هذه الفقرة كلها أن فلسفة العقوبة عند أفلاطون تنصب حول فكرة اصلاح المجرم ذاته ، لا القصاص منه لخروجه على قوانين المجتمع أو مبادئه الاخلاقية ، كما هى الحال فى كثير من التشريعات الحديثة .

حدوث اضطراب فيها ، كذلك الذى تجلبه الوفرة أو الفاقة • وسوف ينظم ممتلكاته على أساس هذا المبدأ ، ويكسب أو ينفق على قدر دخله •

— هذا صحيح كل الصحة •

— كما أنه سيراعى نفس الغاية في قبول التكريم من الغير : فيقبل ٥٩٢ مسرورا أى تكريم خاص أو عام ، يرى أنه يجعل منه رجلا أفضل ، ويتجنب ما يخل بنظام حياته •

— ولكن ، إذا كان هذا هدفه ، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة •

— كلا ، انه سيشغل قطعا بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة ، وإن لم يكن سيشغل بالسياسة في بلاده ، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء •

فقال جلوكون : لقد فهمت • انك تتحدث عن الدولة التى رسمنا خطتها ، والتى لا توجد الا فى ذهننا ، إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها فى أى مكان على سطح الأرض •

فاجبت : كلا ، ولكن المرء قد يجد فى هذا أنموذجا فى السماء لمن شاء أن يطالعه ، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله (١) • أما ان هذه الدولة موجودة فى أى مكان أو ستوجد بالفعل فى أى وقت ، فهذا أمر لا أهمية له ، إذ أنه لن يخضع الا لقوانين هذه الدولة وحدها ، لا أية دولة غيرها •

فقال : أعتقد أنك على صواب •

(١) قارن هذا الراى بفكرة « مدينة الله » فى الفلسفة المسيحية بالعصور الوسطى.

الكتاب العاشر

٥٩٥ المحاكاة في الشعر والفن فاستطردت قائلاً : ان في دولتنا سمات متعددة تجعلني أعدها قائمة على مبادئ سليمة تماماً ، ولا سيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر .

— أية القاعدة ؟

— تلك التي تنص على حظر الشعر القائم على المحاكاة (١) . فبعد أن ميزنا الآن بين الأجزاء المتعددة للنفس ، يبدو لي أن لدينا أسباباً أقوى لاستبعاد هذا النوع من الشعر تماماً .

.. ماذا تعني ؟

— انني أصرح برأيي هذا لكم سرا ، إذ أنكم لن تشعروا بي لدى شعراء التراجيديا (المأساة) وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة ، فيبدو لي أن هذا النوع من الشعر يؤدي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده ، أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر .

— ما أسباب قولك هذا ؟

— حسن ، سأصرح لكم برأيي ، وذلك على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس ، الذي يبدو أنه كان المعلم

(١) يستأنف أفلاطون هنا هجومه على الشعر ، الذي بدأه في الكتابين الثاني والثالث . والفرق بين وجهة نظره في الحالتين هو أنه يقدم هنا نظرية عامة في الفن ، لا في الشعر وحده ، وأن وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية ، لا وجهة النظر التربوية ، هي الغالبة على نقده .

والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا • غير أن من الواجب ألا نحترم انسانا أكثر مما نحترم الحقيقة (١) • وعلى ذلك فسوف أصرح برأى كما قلت •

— فلنتحدث إذن •

— اصنع لى اذن ، أو على الأصح أجبنى •

— سلنى أنت •

— أستطيع أن تنبئنى ما المقصود بالمحاكاة عامة ، إذ اننى

لا أعرفه حق المعرفة ؟

— فهل تتوقع منى اذن أن أعرف ؟

— ولم لا ؟ ان العين الحادة الابصار ليست هى دائما التى ترى

٥٩٦ الأشياء قبل العين الضعيفة •

— هذا صحيح ، ولكنى فى حضورك لا أشعر بالجزأة على الكلام ،

حتى لو كانت لدى فكرة واضحة عما أقول • فلنتحدث أنت إذن •

— حسن • أتود أن نبداً هذه النقطة فى بحثنا على طريقتنا

المعتادة ، وذلك بأن نفترض لكل مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم

مشترك ، مثالا أو صورة مناظرة ؟ اتفهم ما أقول ؟

— أجل •

— فلنتناول إذن أى مثل مألوف • فهناك مثالا كثير من الأسرة

والمناضد فى العالم ، اليس كذلك ؟

— هذا صحيح •

— كما اننا اعتدنا القول ان الصانع عندما يصنع الأسرة أو

المناضد التى نستخدمها يضع نصب عينيه صورة كل منهما • أما

الصورة ذاتها فليست من صنع أحد من الصناع ، إذ كيف يتسنى لها

أن تكون كذلك ؟

— هذا محال •

— والآن ، هناك صانع آخر أود أن أعرف الاسم الذى ستطلقه

عليه •

— أى صانع ؟

— ذلك الذى يصنع كل الأشياء التى يصنعها غيره من الصناع

معا •

(١) يلاحظ أن أرسطو قد استخدم هذه العبارة فيما بعد بنصها تقريبا ، ضد

افلاطون نفسه •

— لابد أن تكون لمثل هذا الشخص قوة خارقة !

— انتظر قليلا ، وسيكون لديك المزيد من أسباب الإعجاب به .
ذلك لأن عمله لا يقتصر على انتاج الأشياء المصنوعة فحسب ، بل أنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات ، وكل الأحياء ، فضلا عن ذاته أيضا ، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأحرام السماوية وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلى .

— انه لفنان رائع حقا ذلك الذى نتحدث عنه !

— أتشك فيما أقول ؟ ألا تظن أن هناك صانعا كهذا ، أو أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين ، ولكن ليس بمعنى آخر ؟ ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما ؟

— أود أن أعرف على أى نحو .

— انها طريقة ميسورة . بل ان هناك فى الواقع طرقا متعددة يمكن بها القيام بهذا العمل بسرعة ويسر . وأسرع الطرق لذلك هى أن تأخذ مرآة وتدور بها فى كل الاتجاهات . وسرعان ماتوى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى ، وكل الأشياء التى تحدثنا عنها منذ قليل .

— هذا صحيح ، ولكن هذه ستكون مظاهر فحسب ، لا أشياء حقيقية .

— حسن جدا : أنك تقترب من النقطة التى أريدها . واطن أن الرسام أيضا واحد من هؤلاء الصناع ، اليس كذلك ؟
— بالتأكيد .

— ولكنك ستقول ، على ما أعتقد ، أن ما يصنعه ليس حقيقيا ولكن الرسام يصنع سريرا بمعنى معين ، اليس كذلك ؟

— بلى ، سريرا ظاهريا .

— وماذا على النجار ؟ ألم تقل منذ قليل انه لا يصنع الفكرة التى لدينا عن السرير ، أعنى ماهية السرير ، وإنما سريرا خاصا ؟

— لقد قلت ذلك فعلا .

— فان لم يكن يصنع ماهية السرير ، فان ما يصنعه ليس حقيقيا

وانما هو شيء يشبهه • فاذا ما قال أحد أن ما يعمل النجار أو صانع آخر حقيقى بالمعنى الصحيح ، لكان فى ذلك مخطئا •

– ان ذلك ، على الأقل ، ليس رأى أولئك الذين اعتادوا التفكير على هذا النحو •

– وعلى ذلك فليس لنا أن ندهش اذا كان هذا العمل ذاته باهتا بالقياس الى الحقيقة •

– هذا صحيح •

– فلنستخدم هذه الأمثلة اذن وسيلة لبحث مسألة طبيعة المحاكاة •

– لنفعل ذلك •

– ان هناك ثلاثة أنواع من الأسرة : أحدها يوجد فى طبيعة الأشياء ، وهو لا يوصف الا بأنه من صنع الله ، اليس كذلك ؟

– بلى •

– وهناك نوع ثان ، من صنع النجار •

– أجل •

– أما النوع الثالث فهو من صنع الرسام ، اليس كذلك ؟

– بلى •

– واذن للأسرة أنواع ثلاثة ، وهناك ثلاثة فنانين يصنعونها : الله ، والنجار ، والرسام ؟

– هذا صحيح •

– أما الله ، فلم يخلق فى طبيعة الأشياء الا سريرا واحدا ، وواحدا فقط • وهو لم يصنع أبدا ، ولن يصنع أبدا ، سريرين أو أكثر •

– ولم لا ؟

– لأنه لو صنع اثنين فقط ، لظهر ثالث يكون صورة للثنيين الأولين ، ويكون هذا الثالث هو الأساسى ، لا الاثنان الآخران •

– هذا صحيح •

— ولما كان الله يعلم ذلك ، وأراد أن يكون الصانع الحقيقي لسرير حقيقي ، لا الصانع الجزئي لسرير خاص ، فقد خلق سريرا هو السرير الواحد الاساسى .

— هذا ما يبدو لى .

— فهل تود اذن أن نسميه صانع الطبيعة الحققة للسرير ، أو شيئا من هذا القبيل ؟

— انه يستحق هذا الاسم ، مادام مايفلده يمثل الطبيعة الحقيقية للأشياء .

— أما النجار ، فهلا نسميه صانع السرير ؟

— بلى .

— ولكن هل تسمى الرسام صانع هذا الشيء ومنتجه ؟

— فما هو اذن بالنسبة الى السرير ؟

— أعتقد أن الاسم الأكثر انطباقا عليه هو اسم مقلد الشيء الذى صنعه الآخرون .

— حسن . واذن فأنت تطلق اسم المقلد على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة الى الطبيعة الحققة للأشياء ؟

— بالضبط .

— واذن فهذا يصدق أيضا على الشاعر التراجيدى ، مادام مقلدا فهو اذن ، ومعه كل المقلدين ، يحتل المرتبة الثالثة بالقياس الى عرش الحقيقة .

— هذا صحيح .

٥٩٨ — ها نحن أولاء قد اتفقنا اذن على طبيعة المقلد . ولكن لدى سؤال آخر أود أن تجيبنى عليه : فهل الموضوع الذى يحاكيه الرسام هو ذلك الموضوع الواحد الموجود فى طبيعة الأشياء ، أم ماينتجه الصانع ؟

— انه يقلد ماينتجه الصانع .

— وهل يقلده كما هو ، أو كما يبدو ؟ فلتحدد هذه المسألة .

— ماذا تعنى ؟

— أعنى أنك تستطيع أن تنظر الى السرير من زوايا مختلفة ، أى أن ينظر اليه مواجهة ، أو من جانبه ، أو من زاوية أخرى • فهل يطرأ على السرير ذاته أى اختلاف ، أم أنه يبدو مختلفاً فقط ؟ ألا ينطبق هذا على كل الأشياء الأخرى ؟

— أجل ، أنها كلها تبدو مختلفة فحسب •

— والآن ، لتبحث هذه المسألة : ما الهدف الذى يستهدفه الرسام بالنسبة الى كل شيء ؟ أهو محاكاة شيء حقيقى كما هو موجود أو شيء ظاهر كما يظهر ؟ أهو يقلد المظهر أم الحقيقة ؟

— أنه يحاكي شيئاً ظاهرياً •

— واذن فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة ، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء ، فما ذلك ، على ما يبدو ، إلا لأنه لا يلمس إلا جزءاً صغيراً من كل شيء ، وهذا الجزء ليس إلا شبحاً • ففى وسع الرسام مثلاً أن يرسم لنا اسكافيا أو نجارا أو أى صانع آخر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئاً • وقد يستطيع ، إذا كان رساما بارعا ، أن يخدع الاطفال والجهال ، إذ يرسم نجارا ويريهم اياه عن بعد ، فيظنونهم نجارا حقيقيا ، وماهو الا مظهر •

— بالتأكيد •

— هذا اذن هو الرأى الذى ينبغى القول به فى هذه المسائل كلها : فإذا ما اتانا أحد يزعم أنه صادق رجلا عارفا بكل الحرف ، يجيد تفاصيل كل فن خيرا من أربابه ، فينبغى أن نجيب على زعمه هذا بأنه ساذج ، وبأن ذلك الذى صادقفه هو قطعاً دجال أو مقلد ذر الرماد فى عيونه ، وأنه إذا كان قد ظنه عالما بكل شيء ، فما ذلك إلا عجزا منه عن التمييز بين العلم والجهل والمحاكاة •

فقال : هذا صحيح كل الصحة •

— فلننظر الآن فى شعراء التراجيديا وفى كبيرهم هوميروس • ان من الناس من يعتقدون أن هؤلاء الشعراء لهم فى كل الفنون نصيب ، وأنهم على علم بكل الأمور الانسانية ، من فضيلة ورذيلة ، بل وبالأمر الالهية ، إذ أنه يتعين على الشاعر المجيد ، إذا ما شاء أن يحسن تناول موضوعاته ، أن يعرفها أولا ، وإلا لما استطاع الكتابة عنها • فلنبحث اذن

٥٩٩ ان كان هؤلاء الناس قد صادفوا مقلدين خدعهم ، وان كان قد فاتهم ،
عندما اطلعوا على أعمالهم ، أن هذه الأعمال تنتمي الى المرتبة الثالثة
بالنسبة الى الحقيقة ، وأن من الممكن الاتيان بها بسهولة ، حتى لو لم يكن
المرء يعرف الحقيقة ، اذ أنهم لا يخلقون الا أوهاما ، لا أشياء حقيقية -
أم أن الشعراء يقولون بالفعل أشياء حقيقية ، ولديهم بالفعل معرفة
حقيقية بالأمور التي يظن الناس أنهم يجيدون الحديث فيها ؟

- هذه مسألة لا بد لنا من بحثها .

- أظن أنه لو كان في وسع أحد أن ينتج الأصل وصورته معا ،
فهل تراه يكرس جهوده لصنع الصور ويتخذ منها غاية قصوى لحياته ،
وكانه لا يملك ما هو أفضل منها ؟

- لا أظن ذلك .

- فلابد إذن أن يهتم الفنان الحقيقي ، الذي يعرف ما يقصد ،
بالحقائق لا بمحاكاتها ، وأن يحرص على أن يخلف من بعده أثارا قوامها
عدد كبير من الأعمال الرائعة ، ويؤثر أن ينصب عليه المديح ، لا أن يزجى
هو المديح .

- أجل ، لأن ذلك سيكون ادعى الى تكريمه ونفعة .

- فلنتوجه إذن بسؤال الى هوميروس أو الى أى شاعر آخر .
وسنترك جانبا كل الفنون التي يدعيها الشعراء . فلن نسألهم مثلا لماذا
لم يعرف عن واحد منهم ، في الماضي أو في الحاضر ، أنه شفى مريضا أو
نقل علمه الى تلميذ له ، كما يفعل أسقليبيوس ، هذا الا اذا كانوا حقا
يعرفون الطب ولا يكتفون بمحاكاة كلام الأطباء . لن نسألهم عن هذا كله ،
ولكن عندما يأخذ هوميروس على عاتقه الكلام في أمور ذات أهمية قصوى
كقيادة الحرب أو ادارة شئون الدولة أو التعليم ، فمن حقا أن نسأله
عن هذه الأمور قائلين : اسمع يا عزيزنا هوميروس . اذا كان صحيحا
أنك فيما يتعلق بالفضيلة ، لا تبعد عن الحقيقة سوى مرتبة واحدة ، أي
أنك في النزلة الثانية منها لا في الثالثة أي لست صانع صور أو مقلدا -
واذا كنت تعرف السلوك الذي يجعل الناس أفضل أو أسوأ في الحياة
العامة والخاصة ، فخيرنا باسم الدولة التي صلح حكمها بفضلك . ان
كثيرا من الدول ، صغيرها وكبيرها ، تدين بالكثير لمشروعها ، مثل
لوكرجوس Lycurgus في اسبرطة ، وخارونداس Charondas
في ايطاليا وصقلية ، وسولون عندنا . ولكن هل تستطيع أن تنبئنا ببلد
اتخذك مشرعا وانتفع منك ؟ .

فأجاب جلوكون : لا اظن ذلك . فاشد الناس اعجابا بهوميروس
لايدعون ذلك .

٦٠٠ - فهل سمع أحد عن حرب حدثت في وقته ، ونجح هوميروس
في قيادتها بنفسه ، أو بنصائحه ؟

- كلا .

- أو هل نسب اليه اختراع بارع في الفنون أو خبرة عملية في
المجالات البشرية الأخرى ، مثلما نسب إلى طاليس الملطي أو إلى
أناخارسيس Anacharsis الاسكودى ؟ (١) .

- لاشيء من هذا على الإطلاق .

- ولكن ، اذا لم يكن قد أدى أية خدمات عامة ، فهل سمعنا
عن هوميروس أنه كان ، في حياته الخاصة ، مرشدا أو معلما لأحد ؟ هل
كان له أثناء حياته أصدقاء مخلصون له ، نقلوا عنه إلى الأجيال القادمة
طريقة هومرية في الحياة ، كتلك التي ينادى بها الفيثاغوريون نقلا عن
معلمهم فيثاغورس ، الذي طالما أحبوه ، وهي طريقة لاتزال إلى يومنا هذا
تميزهم عن بقية الناس ؟

- لا يعرف عنه شيء من هذا . ذلك لأن كريوفيلوس
Creophylus (٢) الذي كان تلميذا لهوميروس ، هو شخص يثير
تعليمه من السخرية أكثر مما يثير اسمه ذاته ، وذلك اذا صدقنا مايقال
عن هوميروس : اذ يقال إنه هو وغيره كانوا يتجاهلون هوميروس تماما
أثناء حياته .

- أجل ، هذا ما يقال . ولكن ما رأيك أنت يا جلوكون ؟ ألا ترى أنه
لو كان هوميروس قد تمكن فعلا من تعليم البشر وتحسين أحوالهم ، لكان
خليقا بأن يجمع حوله أتباعا عديدين ، يكرمونه وييجلونهم ؟ ان
بروتاجوراس من أبديرا ، وبروديوكوس من خيوس (٣) ، وكثيرا غيرهما ،
قد نجحوا على الأقل في اقناع معاصريهم بأنهم لن يصلحوا لإدارة شئون.

(١) ينسب اليه اختراع مراسي السفن ومجلة الفخار . أما طاليس فكانت له
اختراعات وكشوف علمية بعضها أسطوري وبعضها حقيقي .

(٢) الاسم يعنى « ابن اللحم » أو « أهل اللحم » .

(٣) اثنان من أشهر السفسطائيين في القرن الخامس ق.م. وقد تضمنت محاوره
« بروتاجوراس » وصفا حيا لهما .

الدولة أو شئونهم المنزلية الخاصة إلا إذا أشرف هذان المعلمان على تعليمهما . وقد بلغ من اعجاب تلاميذهما بهما أنهم يكادون يحملونهما على الابتفاف . واذن فلو كان فى وسع هوميروس أو هزيود أن يساعدوا بالفعل من يستمعون إليهما على أن يصبحوا أناسا أفضل ، فهل كانا معاصروهما يتركونهما يهيمنان على وجهيهما وهما يرويان أشعارهما ؟ ألم يكونا خليقين بالتضحية بأموالهم فى سبيل استبقائهما ، وبارغامهما على البقاء معهم أو بالسير فى أعقابهما أينما ذهبا ، لو لم يشأ المعلمان البقاء ، حتى يتلقوا من التعليم ما يكفيهم ؟

— اعتقد ياسقراط أن هذا عين الصواب .

٦٠١ — واذن فهلا يحق لنا أن نستدل من ذلك على أن كل أولئك الشعراء ، منذ أيام هوميروس ، إنما هم مقلدون فحسب : فهم يحاكون صور الفضيلة وماشابهها ، أو الحقيقة ذاتها فلا يضلون إليها قط ؟ إن الشاعر كالرسام التى تحدثنا عنه منذ برهة ، والذى يرسم أسكافيا دون أن يعرف شيئا عن أصلاح الأحذية ، ويقدم صورته الى أناس لا يعرفون عن الأمر أكثر منه ، ولا يحكمون على الأمور إلا بمظاهرها وألوانها .

— هذا صحيح كل الصحة .

— وبالمثل فإن الشاعر يضيف بكلماته وجمله على كل فن ألوانا ثلاثمه ، دون أن يفهم من طبيعة ذلك الفن إلا مايكفى لمحاكاته ، ويؤثر فى أناس لا يقلون عنه جهلا ، ولا يحكمون إلا بصورة التعبير ، فيدفعهم السحر الكامن فى الوزن والإيقاع الى الاعتقاد بأنه قد حدثهم حديثا خلايا من القيادة الحربية أو صناعة الأحذية أو أى موضوع فنى آخر . فإذا ما نزعنا عن الشعر قلبه الشعرى ، فلا شك أنك تستطيع أن تراه على حقيقته عندما يتحول الى نثر .

فقال : أجل .

— ألا يكون عندئذ أشبه بوجه لم يكن جميلا فى وقت من الأوقات ، ولكنه كان نضرا ، ثم فقد بعد ذلك نضارة الشباب بدورها ؟

— بالضبط .

— وأليك مسألة أخرى : إن المقلد ، أو صانع الصور ، لا يعلم عن الوجود الحق شيئا ، وإنما يعرف المظاهر وحدها ، اليس كذلك ؟

– واذن فلنفهم الأمر كله ، ولانقنع بتفسير جزئى •

– لنفعل ذلك •

– لقد قلنا ان الرسام يستطيع ان يرسم لجاما وحلقة اللجام •

– أجل •

– وقلنا ان الحداد والسراج يمكنهما ان يصنعاهما ؟

– بالتأكيد •

– ولكن هل الرسام هو الذى يعرف الصورة التى ينبغى أن يكون عليها اللجام والحلقة ؟ بل هل هو صانعاهما ذاتهما ، أعنى الحداد والسراج ؟ اليس ذلك هو الذى يعرف كيف يستخدمهما ، أعنى الغارس ؟

– هذا صحيح كل الصحة •

– ألا يمكننا أن نقول ، بوجه عام ، ان هذا يصدق على كل الأمور الأخرى ؟

– كيف ؟

– ان هناك ثلاثة فنون فيما يتعلق بأى شئ : فن استخدامه ، وفن صنعه ، وفن محاكاته •

– أجل •

– اليس شـرف أو جمال أية أداة أو كائن حى أو فعل مرتبطان بالاستخدام الذى قصدت الطبيعة ، أو قصد الصانع ، أن يستخدم به هذا الشئ ؟

– بلى •

– فلا بد إذن أن يكون من يستخدم الأشياء أكثر الناس خبرة بها ، وأن يكون فى وسعه أن ينبئ الصانع بالنتائج النافعة أو الضارة التى تترتب على استخدام الأداة التى صنعها • فعازف الناي مثلا يستطيع أن يدلى بمعلومات الى صانعه عن الناي الذى يستخدمه ، وهو الذى يحدد كيفية صنعه ، وعلى الصانع أن يطيع ارشاداته •

– بالتأكيد •

– واذن فأحدهما يعرف النأى ويصف بدقة محاسنه ومساوئه ،
بينما يتعين على الآخر أن يثق به ويطيع أوامره •

– هذا صحيح •

٦٠٢ – واذن فقيما يتعلق بالآلة نفسها ، نجد أن الصانع لا يصل إلا الى
رأى صحيح بشأن كمالها أو رداءتها ، وهو يستمد هذا الرأى ممن
يعرف ، عن طريق التصدث معه والاستماع الى ما يقوله ، على حين أن
من يستخدمها هو العارف •

– هذا صحيح •

– ولكن ماذا نقول عن المقلد ؟ هل يعرف من التجربة تلك
الموضوعات التى يرسمها ، ويدرك أن كانت تمثيلا صادقا أو غير صادق ،
وهل يتكون لديه رأى صحيح عن طريق اضطراره الى الاستماع الى
شخص عارف يوضح له كيف ينبغى محاكاة هذا الموضوع ؟

– لا هذا ولا ذاك •

– واذن فلن يكون لديه رأى صحيح ، ولا معرفة ، بشأن صحة
تقليداته أو بطلانها •

– لا أظن •

– وهكذا فإن الفنان المقلد سيكون فى حالة رائعة من العلم
بما يبدعه ا

– أبدا ، ان العكس هو الصحيح •

– وعلى الرغم من ذلك فسيظل يواصل المحاكاة دون معرفة بما يجعل
الشيء صحيحا أو باطلا ، وبالتالي يمكننا أن نتوقع منه أن يقتصر
على محاكاة ما يبدو خيرا للكثرة الجاهلة من الناس •

– أجل ، ماذا عساه أن يفعل غير ذلك ؟

– واذن فنحن حتى الآن متفقون الى حد بعيد على أن المقلد يفتقر
الى أية معرفة تستحق الذكر بما يقلده • فما التقليد الا نوع من اللهو
أو اللعب ، وما الشعراء التراجيديون ، سواء اكتبوا شعرا للملاحم أم
مسرحيات ، سوى مقلدين بكل معانى الكلمة •

– بالتأكيد •

- والآن ، خبرنى بحق زوس : أليست هذه المحاكاة بعيدة ثلاث مراتب عن الحقيقة ؟

- أجل .

- وماهى الملكة التى تؤثر فيها المحاكاة فى الانسان ؟

- ماذا تقصد ؟

- سأضرب لك مثلا يوضح ذلك : ان الشيء لا يبدو عن بعد بنفس الحجم الذى يبدو به عن قرب . اليس كذلك ؟

- بلى .

- كما أن نفس الشيء الذى يكون مستقيما خارج الماء ، يبدو منكسرا داخله . كذلك فان الشيء يبدو محدباً أو مقعراً ، تبعاً للخداع البصرى الذى تحدثه الألوان . وهكذا فان كل خلط كهذا انما يوجد فى نفوسنا . وهذا الضعف فى طبيعتنا هو الذى يستغله الرسم بالضوء والظل وغيره من أنواع الخداع البارعة ، التى يكون لها فى نفوسنا تأثير أشبه بتأثير السحر .

- هذا صحيح .

- ولكن ألم يكتشف علاج لتبديد هذا الخداع ، يتمثل فى القياس والعد والوزن ؟ ألا يؤدى هذا العلاج الى تخليصنا من سيطرة فروق الظاهرية فى الحجم والكم والوزن ، بحيث تصبح السيطرة للملكة التى قامت بالعد والقياس والوزن ؟

- بالتأكيد .

- وهذا العمل يقوم به العنصر الحاسب أو العاقل فى نفوسنا ؟

- قطعاً .

- ولكن عندما تقوم هذه الملكة بالقياس وتعلن أن بعض الكميات أكبر من البعض الآخر أو أصغر منه أو مساو له ، فانه يبدو أن فى الأمر تناقضاً ؟

- أجل .

- على اننا قد قلنا ان من المستحيل أن يكون للجزء الواحد من النفس رايان متناقضان عن الموضوع الواحد (١) .

(١) فى الكتاب الرابع ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ .

- ٦٠٣ - أجل ، وكنا على حق فى ذلك •
- وعلى ذلك فان الجزء الذى يحكم وفقا للقياس فى النفس ينبغى أن يكون مختلفا عن ذلك الذى لا يحكم وفقا له •
- أجل •
- غير أن الملكة التى تحكم وفقا للقياس هى الجزء الأفضل فى النفس •
- بالتأكيد •
- واذن فما يخالف القياس لابد أن يكون جزءا أخس •
- هذا ضرورى •
- هذا هو الرأى الذى كنت أريد الوصول اليه عندما قلت ان الرسم وكل فن قائم على المحاكاة بوجه عام يبعد فى عمله عن الحقيقة ، وأن الجزء الذى يرتبط به ، فى طبيعتنا ، بعيد بدوره عن الحكمة ، وأنه لا يستهدف غرضا شريفا أو صحيحا •
- هذا صحيح كل الصحة •
- وعلى ذلك ، فلما كان الفن القائم على المحاكاة خسيسا مقترنا بنفسية ، فلا بد أن تكون الذرية بدورها خسيسة •
- هذا صحيح •
- وهل ينطبق هذا فقط على المحاكاة الموجهة الى العين ، أم يصدق أيضا على المحاكاة الموجهة الى الأذن ، والتى نسميها بالشعر ؟
- فقال : انه ينطبق عليه بطبيعة الحال •
- دعنا لا نقتصر اذن على تشبيه الشعر بالتصوير ، ولننظر مباشرة فى ذلك الجزء من الذهن الذى يهيب به شعر المحاكاة ، ولنتأمل أن كل هذا الجزء شريفا أم خسيسا •
- لنفعل ذلك •
- فلنتأمل المسألة على هذا النحو : ان شعر المحاكاة يمثل الناس فى أفعالهم الارادية والارادية ، التى يظنون أنفسهم بفضلها سعداء أو أشقياء ، ويستسلمون نتيجة لذلك للذة أو الألم • فهل فيه أكثر من هذا ؟

— كلا ، ليس فيه الا هذا •

— وهل يكون للانسان ، في هذه الظروف كلها ، ذهن غير منقسم على نفسه ، أم يكون في شقاق مع نفسه ، كما كان كذلك في حالة الابصار ، حين كانت له آراء متعارضة في نفس الآن حول نفس الموضوعات ؟ اننى لأذكر أننا لسنا بحاجة الى الاتفاق حول هذه المسألة على التخصيص ، فقد وافقنا من قبل^(١) على هذه المسائل جميعا ، واعترفنا بأن نفسنا حافلة بهذا النوع من المتناقضات التى تتداخل فيها في آن واحد •

— وكنا على حق في ذلك •

— أجل ، لقد كنا على حق ، ولكن يبدو لى أن من واجبنا الآن ايضاح نقطة أغفلناها من قبل •

— وما هى ؟

— لقد قلنا عندئذ^(٢) ان الحكيم يتحمل اية ضربة للمقدر ، كفقدان ابن له أو عزيز لديه برباطة جاش يفترق اليها بقية الناس •

— أجل •

— ولكن هل ينعدم لديه الحزن ، أم انه لا يملك الا أن يحزن ، وان كان يخفف من هذا الحزن ؟

— ان الأمر الثانى هو الأقرب الى الصواب •

٦٠٤ — خبرنى إذن : هل الأرجح ان يقاوم حزنه ويكتمه عندما يكون بين أقرانه أم عندما يكون وحيدا ؟

— سيكون أكثر كتماننا بكثير في حضور الآخرين •

— أما عندما يكون وحيدا ، فلن يضيره أن يقول أو يفعل أشياء كثيرة يخجل أن يراه غيره أو يسمعه وهو يفعلها •
— بالضبط •

١ — اليس ما يدفعه الى المقاومة هو العقل ومبدأ القانون فيه ، على حين أن ما يحمله على الحزن هو الشعور بالألم ذاته ؟

(١) في الكتاب الرابع ، ٤٣٩ وما يليها •

(٢) في الكتاب الثالث ، ٣٨٧ •

– هذا صحيح •

– ولكن عندما تتجاذب الانسانيّ قوتان في اتجاهين متضادين بالنسبة الى نفس الموضوع ، فلا بد أن يكون هناك جزآن يعتملان في نفسه •

– بالتأكيد •

– واحد هذين الجزأين على استعداد لاطاعة القانون في كل ما يأمر به •

– ماذا تعنى ؟

– أعنى القانون القائل أنه ليس أفضل من تحمل المكاره بأكبر قدر من رباطة الجأش ، وعدم الاستسلام للحزن ، إذ أن المرء لا يعلم ما في هذه الأحداث من خير وشر ، وهو لن يكسب من الثورة شيئاً ، والقائل أن الأمور الانسانية كلها لا تستحق من المرء اهتماماً ، وأن حزننا يحول دون حدوث ما نحن في أشد الحاجة إليه في مثل هذه اللحظات •

– وما هو ؟

– أعنى تدبر ما حدث ، واستعادة قدرتنا على التحكم في النفس بعد أن يوجه القدر ضربته ، كما في لعبة النرد ، وترك العقل يحدد أفضل السبل أمامنا ، والكف عن سلوك مسلك الاطفال الذين يصرخون عندما يصيبهم جرح ويضمون اليهم الجزء المجروح ، وتعويد النفس أن تهرع دائماً لنجدة المريض المحتاج اليها ، وتسارع بانهاضنا من كبوتنا ، ومواساة الحزن بلمسة من دوائها الشافي •

– هذا قطعاً أفضل مسلك ازاء ضربات القدر •

– والجزء الأفضل منا هو الذى يسير وفقاً للعقل •

– بالتأكيد •

– أما الجزء الذى يذكرنا بشقائنا ويدفعنا الى الحزن ، ولا يشفى غليله منهما ، فانا نستطيع أن نسميه باللامعقول والعقيم والجبان •

– أجل ، نستطيع ذلك •

– وهلا يمدنا هذا المبدأ الأخير ، أعنى المبدأ النفسى ، بمادة غزيرة متنوعة للمحاكاة ، بينما المزاج الحكيم الهادئ لا يسهل محاكاته ، لأنه يكاد يكون دائماً مستقراً على حال واحدة ، وحتى إذا قلد فانه لا يقدر

بسهولة ، لاسيما اذا كان ذلك امام جمع صاخب في مسرح ، اذ ان الشعور الذى يحاكى يكون أمرا غير مألوف لهم ؟

— بالتاكيد •

٦٠٥ — ومن الواضح ايضا ان الشاعر المقلد لا يميل بطبيعته الى هذا المبدأ العاقل في النفس ، ولا يستطيع ارضاءه بفنه ، وذلك اذا اراد كسب شعبية بين الجماهير ، وانما يكون أميل الى الطابع المنفعل المتقنب الذى تسهل محاكاته •

— هذا واضح •

— وعلى ذلك فان من حقنا ان نهاجمه الآن ونضعه الى جانب نظيره الرسام • ذلك لأنه يشبهه في افتقار انتاجه الى الحقيقة ، وفي اهانتة بذلك الجزء من النفس الذى هو خسيس بدوره ، وابتعاده عن الجزء الفاضل منها • هذا هو السبب الأول الذى يبرر لنا حظر دخوله الدولة التى يحكمها قانون صالح ، لأنه يثير هذا الجزء الخسيس فى النفس ويغذيه ، وبذلك يعرض العقل ذاته للدمار ، وكما يحدث فى الدولة عندما تسلم مقاليد أمورها وسلطاتها للأشرار ويقضى فيها على الصالحين ، فكذلك يبتث الشاعر المقلد فى نفس الفرد حكما فاسدا ، اذ يتملق الجزء اللاعقل ، الذى لا يميز الفاضل من الردىء ، ويعد الأشياء ذاتها أفضل تارة واردا تارة أخرى ، ويخلق أشسباحا ويقف دائما بعيدا كل البعد عن الحقيقة •

— بالضبط •

— ولكننا لم نذكر بعد أقوى انتقاداتنا : فأكبر عيوب الشعر قدرته على ايقاع الأذى بالأخيار ذاتهم ، وهو أذى لا يفلت منه أحد •

— انه لعيب فادح حقا ، اذا كان للشعر مثل هذا التأثير •

— فلتصغ الى ، وتحكم بنفسك : ان أفضل الناس منا ، عندما يستمعون الى احدى قصائد هوميروس أو أى شاعر تراجيدى آخر ، وهو يصور بطلا يروى أحزانه فى قصيدة مطولة ، أو يندب حظه بالعويل وضرب الصدر — أقول ان أفضل الناس منا يشعرون عندئذ باللذة وهم يتابعون العرض متعاطفين معه كل التعاطف ، ويعجبون بعبقرية الشاعر الذى يثير فينا على هذا النحو أقوى الأحاسيس •

— أجل ، انى لأعلم ذلك بالتاكيد •

— أما عندما يصيبنا الحزن نحن أنفسنا ، فإنك تلاحظ أننا نفخر بالصفة المضادة ، أى نحاول أن نعتصم بالصبر والسكينة ، واثقين من أن هذا هو المسلك اللائق بالرجال ، وأن من الواجب أن نترك للنساء ذلك المسلك الذى قلنا منذ قليل أننا نسلكه فى المسرح .

— هذا صحيح .

— ولكن هل يحق لنا أن نعجب ونتمتع بمراى شخص يسلك على نحو نخجل منه ، بدلا من أن نشعر بالتقزز منه ؟

— كلا ، ليس هذا أمرا معقولا على الإطلاق .

٦٠٦ — إنه لا يكون معقولا بوجه خاص ، اذا نظرت الى المسألة على النحو الآتى :

— على أى نحو ؟

— اذا ما أدركت أن ذلك الجزء من أنفسنا ، الذى حاولنا منذ قليل أن نقمعه بالقوة . عندما كنا نحن أنفسنا تعساء — ذلك الجزء الذى يتعطش الى الدموع ، ويهفو الى التنهيد ، ويصبو الى الندب ، لأن تكوين هذه الرغبات من طبيعته ، هو يعينه الذى يهيب به الشعراء ويستمتعون بتصوره ، على حين أن جزأنا الأفضل بطبيعته ، الذى لم ينمه العقل والمران ، يترك العنان للمبدأ الانفعالى فىنا ، بحجة أن الألم الذى نتألمه ليس لنا ، وأنه ليس من المخجل لنا أن نعجب بشخص يدعى أن له خلقا نبيلًا فى نواح معينة ، وان يكن حزنه مفرطًا ، أو أن نشفق عليه . وهكذا تبدو المتعة كسبا خالصا ، لا نملك أن نفقده برفض الشعر بأسره . والواقع أن القليل من الناس هم الذين يدركون أن الشاعر الذى تنتاب الآخرين تنتقل حتما اليهم هم أنفسهم ، ومن ثم فإن الشعور بالألم ، الذى تزيده رؤية شقاء الآخرين قوة ، يكون من الصعب التحكم فيه عندما يصيبنا نحن (١) .

— هذا صحيح كل الصحة .

— ألا يصدق هذا أيضا على الهزل ، مثلما يصدق على الجد ؟ ألا يحدث لك عين ما حدث فى حالة الانفعالات الحزينة ، عندما تستمع فى

(١) قارن راي أرسطو فى علاقة الشعور بالشفقة بالتراجيديا . ومن الملاحظ أن أفلاطون يرى فى هذا الشعور ضررا ، لأنه يبعث الاضطراب فى النفس ، على حين أن أرسطو يرى أنه عامل حاسم فى « تطهير » النفس .

تصوير مسرحى أو فى محادثة خاصة الى هزليات تخجل من أن تعيب عليها إباحيتها ؟ انك عندئذ تطلق العنان لرغبتك فى إثارة الضحك ، وهى الرغبة التى كان عقلك يقمعها بدورها ، خوفا من أن يسلمك الناس مهرجا ، وهكذا تقوى هذه الرغبة فيك عند مشاهدتك للمسرح ، حتى تمارس فى أحاديثك الخاصة ، دون أن تشعر ، مهنة الضحك .

— هذا أمر مؤكد .

— ليس للمحاكاة الشعرية نفس التأثير أيضا فيما يتعلق بالحب والغضب وجميع الانفعالات السارة والاليمة للنفس ، وهى الانفعالات التى يعترف بأنها ترتبط بكل فعل من أفعالنا ؟ ان الشعر يغذى الانفعال بدلا من أن يضعفه ، ويجعل له الغلبة ، مع أن من الواجب قهره ان شاء الناس أن يزدادوا سعادة وفضيلة .

— لا مفر لى من الموافقة على ما تقول .

— وهكذا ، يا جلوكون ، فانك اذا صادفت واحدا من المعجبين بهوميروس ، وأعلن لك أنه كان معلم اليونان ، وأنه ينفع فى تعليم الناس وتنظيم شؤونهم ، وأن من الواجب الرجوع اليه ودراسته ، وتنظيم السلوك وفقا لنصائحه ، فلا بأس من أن نحى القائلين بهذه الأشياء ونستمتع اليهم باحترام ، فهم أناس لا يقصدون الا الخير ، على قدر أفهامهم ، وعلينا أن نسلم معهم بأن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم ، ومع ذلك فلتكن على ثقة من أننا لا نستطيع أن نقبل فى دولتنا من الشعر الا ذلك الذى يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس . أما اذا لم تكثف بذلك وسمحت للربة المعسولة بالدخول ، اما فى شعر غنائى واما فى شعر ملاحم ، فسوف تغتصب اللذة والألم والسيادة من القانون ، ومن المبادئ التى انعقد اجماع الناس على أنها هى الأفضل .

— هذا صحيح كل الصحة .

— والآن ، فمادمنا قد عدنا الى موضوع الشعر ، فسندافع عن رأينا السابق بوجوب طرد مثل هذا الفن الضار من دولتنا ، بالقول ان هذا أمر يحتمه العقل ، وحتى لا يتهمنا الشاعر بالقسوة والجلافة ، فلنقل له ان بين الشعر والفلسفة معركة قديمة العهد . وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم : فلدينا الأبيات التى تتحدث عن « الكلب الذى يلبح ضد سيده » ، أو عن « الانسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء » أو عن

« ذلك الحشد من الرعوس العارفة بكل شيء » أو عن « المفكرين المدققين الذين يرتدون اسمالا بالية » (١) ، وغيرها من الأمثلة العديدة التي تشهد بهذا العداء القديم . وعلى الرغم من هذا كله ، فلنعلن جهرا بأنه اذا استطاع شعر المحاكاة ، الذى يستهدف اللذة ، أن يثبت بحجة ما أنه يستطيع أن يحتل مكانه فى الدولة المثلى ، فسوف نقابله بكل قرحاب ، إذ أننا ندرك ما له علينا من سحر ، وكل ما فى الأمر أن من الظلم كتمان أمر نؤمن بأنه الحقيقة . ولا بد أنك أنت نفسك ، أيها الصديق ، قد شعرت بسحر الشعر ، ولاسيما ما أتى به هوميروس .

— أنه ليسحرنى حقا .

— واذن فهل لى أن أقترح إعادة الشعر من المنفى ، ولكن بشرط واحد ، هو أن يقدم دفاعا عن نفسه بالطريقة الغنائية أو بأى وزن آخر .

— بالتأكيد .

— كما أننا سنسمح لأنصاره الذين يحبون الشعر وإن لم يكونوا شعراء ، بالدفاع عنه نثرا ، ليثبتوا لنا أنه لا يقتصر على بعث الشرور فى النفوس ، بل أنه نافع للدولة وللحياة البشرية ، وسنستمع اليهم بصدر رحب ، إذ أنه من المفيد لنا أن يثبتوا أنه يجمع بين بعث الشرور فى النفوس ، وبين الفائدة العملية .

— هذا أمر لا شك فيه : فنحن سنكون الراحين .

— أما اذا لم يستطيعوا اثبات ذلك ، أيها الصديق العزيز ، ٦٠٨ فسوف نفعل كالمحبين الذين يعلمون أن حبهم لا فائدة منه ، فيفترقون رغما عنهم " ولكنهم يفترقون على أية حال . فنحن بدورنا نحب الشعر على هذا النحو ، وهو حب ولدته فينا النظم السائدة بيننا ، ونحن على استعداد تام للاعتراف بفضله وباقترابه من الحقيقة ، ولكنه مادام عاجزا عن تبرير نفسه أمامنا ، فسوف نردد ، كلما استمعنا إليه ، تلك الحجج

(١) أبيات شعرية مجهولة المصدر . وعلى أية حال فإن هجوم الفلاسفة على الشعراء ظاهرة قديمة العهد ترجع الى أيام هرقلطس واكسنوفان ، أما هجوم الشعراء على الفلاسفة فلا تعرف له أمثلة محددة .

التي ذكرناها من قبل حتى نتخذها تعويذة ضد سحره ، ونتجنب العودة الى ذلك الانفعال الذي كان يخلب ألبابنا في صبانا ، والذي يعجز معظم الناس عن التخلص منه ، وهكذا سنردد أن مثل هذا الشعور لا يستحق أن يعد مقتربا من الحقيقة ، وليس جديرا بحماستنا ، وإنما ينبغي ونحن نستمع اليه أن نحذره ، وأن نخشى على النظام المستتب في نفوسنا ، وأن نتوخى أخيرا مراعاة ما قلناه عن الشعر .

— اننى متفق معك كل الاتفاق .

— أجل يا صديقى جلوكون ، فالأمر خطير حقا ، وهو أخطر مما يتصوره معظم الناس . فعليه يتوقف تحول الانسان الى الخير أو الى الشر ، ومن هنا فان من واجبنا أن نقاوم اغراء الشعر ، مثلما نقاوم اغراء المال أو الجاه أو الشهرة ، اذا ما حضنا على اغفال العدالة والفضيلة .

— اننى مقتنع بحجتك ، وأظن أن أى شخص غيرى سيقنع بها بدوره .

خلود النفس ومع ذلك ، فإننا لم نتحدث حتى الآن عن أعظم مثوبة وأكبر مكافأة تنالها الفضيلة .

— ان كان ثمة مكافأة أو مثوبة أعظم مما ذكرت ، فلا بد أنها هائلة حقا .

— وما هو الشيء الهائل الذى يمكن أن يقع فى فترة قصيرة كهذه ؟ ذلك لأن عمرنا كله ، بالقياس الى مجموع الزمان ، قصير جدا من الميلاد حتى الشيخوخة .

— أجل ، أنه لا يكاد يكون شيئا .

— ولكن ، أليس الأجدر بالكائن الخالد أن يكرس من الاهتمام للزمان كله ، أو الأزلية ، أكثر مما يكرسه لهذا العمر القصير ؟

— بالتأكيد ، ولكن ما الذى تعنيه من هذا ؟

— ألا تدرك أن نفسنا خالدة وأنها لا تقنى أبدا ؟

فنظر الى في دهشة ، وقال : كلا ، بحق السماء ، ولكن أتستطيع أن تثبت ذلك ؟ (١) •

فقلت : ينبغي أن أكون قادرا على ذلك ، وكذلك أنت ، فليس هذا بالأمر العسير •

— انه لعسير بالنسبة الى ، ولكنى أود أن أستمع الى حجتك في هذا الموضوع الذى ذكرت أنه هين الى هذا الحد •

— اصنع الى اذن •

— اننى مصغ •

— ألا تعترف بأن هناك خيرا وشرا ؟

— بلى •

— ولكن ، هل تتفق معى على أن العنصر الذى يفسد ويدمر هو الشر ، وذلك الذى يحفظ ويقوم هو الخير ؟

— أجل •

— ألا تعتقد أيضا أن لكل شيء خيرا وشرا ، كالرمد مثلا بالنسبة الى العين ، والمرض بالنسبة الى الجسم عامة ، والتسوس للقمح ، والتآكل للخشب ، والصدأ للحديد والنحاس ، أى أن لكل شيء بالطبيعة شره أو مرضه ؟

— أجل •

— ألا تعترف أيضا بأن أى شيء يصاب بهذه الآفات يغدو شرا ،

٦٠٩ ويدب فيه الانحلال والفساد آخر الأمر ؟

— هذا صحيح •

— وعلى ذلك فان ما يفنى كل كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة ، وهو العنصر الخسيس فيه • ولو لم يؤد هذا الشر الى افناؤه لما قدر على ذلك شيء غيره ، اذ لا يخشى أحد من أن يفنى أى شيء بفعل الخير ، أو بفعل ما ليس خيرا ولا شرا •

— كلا بالتأكيد •

(١) يلاحظ أن دهشة جلوكون في هذا الصدد أمر غير طبيعى ، اذ أنه كان على صلة بالأوساط الأورفية والفيثاقورية التى كان مبدأ خلود النفس شائعا فيها •

- فإذا ما وجدنا في الطبيعة كائنا له شر يجعله سيئًا ، دون أن يكون قادرا على بعث الانحلال والفتاء فيه ، ألا يكون في ذلك ما يجعلنا على ثقة من أن مثل هذا الكائن لا يمكن أن يفنى ؟

- يبدو أن الأمر كذلك .

- حسن ، أليس هناك شر يفسد النفس ؟

- بلى ، هناك كل الشرور التي ذكرناها من قبل : الظلم ، والافراط والجبن ، والجهل (١) .

- ولكن ، هل يؤدي واحد من هذه الشرور الى القضاء عليها ؟
لتحذر هنا الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن ضبط الظالم والأحمق متلبسًا بجرمه يؤدي الى فئانه نتيجة لظلمه ، الذي هو شر في نفسه . وإنما الأصح أن ننظر الى المسألة على هذا النحو : فمن الصحيح ، بالنسبة الى الجسم ، أن الشر المادي ، أي المرض ، يتلفه ويدمره حتى لا يعود بعد جسمًا ، كما أن جميع الأشياء الأخرى التي ضربنا لها أمثلة تفسد نتيجة للشر الكامن والمستقر فيها ، والذي يقضى عليها . أليس هذا صحيحًا ؟

- بلى .

- فلنتأمل النفس على هذا النحو ذاته . أعتقد ان الظلم ، وغيره من الرذائل ، عندما يستقر فيها ، يبددها ويفسدها حتى يفصلها عن الجسم ويفضى بها الى الموت ؟

- كلا ، بالتأكيد .

- ومع ذلك فالعقل لا يقبل القول ان الشر الخارجى يستطيع القضاء على شيء لا تستطيع طبيعته ذاتها القضاء عليه .
- هذا صحيح .

- فلتلاحظ يا جلوكون أن صفة الفساد في الطعام ، سواء اكانت ٦١٠ تعفنًا أم تحللاً أم شيئًا آخر ، ليست هي ذاتها التي تؤدي في نظرنا الى موت الجسم ، وإنما ينبغى أن يكون الطعام قد أحدث حالة سيئة في الجسم ذاته حتى نستطيع أن نقول ان الجسم قد قضى عليه نتيجة لحالته

(١) يلاحظ أن هذه الشرور أو الآفات هي أضداد الفضائل الرئيسية الأربع ، وهي بنفس الترتيب العدالة ، والامتنال ، والشجاعة ، والحكمة أو المعرفة .

المرضية الخاصة ، التى سببها الطعام الفاسد • ولكننا لا نقول أبدا ان الجسم ، الذى له طبيعته الخاصة ، يفنى نتيجة لفساد الأطعمة ، التى لها طبيعة أخرى ، ما لم يولد هذا الشر الخارجى فيه شسرا داخليا خاصا به •

— هذا صحيح كل الصحة •

— ولهذا السبب عينه ، فان مرض الجسم ان لم يولد فى النفس مرضا للنفس ، فلن يؤدى أبدا الى فناء النفس عن طريق شر خارج عنها ، دون تدخل من الشر الخاص بها ، أو الى فناء أحدهما بالشر الموجود فى الآخر •

— هذا كلام معقول •

— وعلى ذلك فعلينا اما أن نفند هذه الحجة ونثبت بطلانها ، واما ان نحذر القول — مادامت لم تفند — بأن الحمى ، أو أى مرض آخر ، أو حتى قتل الجسم وتمزيقه أربا أربا ، كفيل بفناء النفس ، الا اذا ثبت ان الجسم قد جعل النفس أربا وأخس • ومن واجبنا الا نسمح لأحد بالقول ان النفس أو أى شىء آخر تفنى لمجرد اصابة شىء خارج عنها بالشر الخاص به •

فقال : من المؤكد ان احدا لن يستطيع أن يثبت أن الموت يجعل نفوس الموتى أكثر شسرا •

— ولكن اذا جرؤ أحد على تصدى حجتنا ، وحاول التهرب من النتيجة القائلة ان النفوس خالدة بالقول أن من يموت يغدو أظلم وأخس ، فسوف نرد عليه قائلين أنه لو كان على صواب لكان الشر نوعا من المرض الفتاك القادر على قتل من يصاب به ، بسرعة أو ببطء تبعا لمقدار ظلمه ، مع أن الواقع هو أن الظلم مناسبة للموت ، الذى تسببه بالفعل تلك العقوبة التى تنزل بالظالم جزاء على أفعاله •

فقال : أجل : فلو كان الأمر كما يزعمون ، لما كان الشر شىئا فظيلا بحق ، إذ أن موت الظالم يضع على الفور حدا لمتاعبه • ولكنى أعتقد أن العكس هو الصحيح ، وأن الظلم يؤدى الى موت الآخرين ، اذا ما استطاع ذلك ، وبقاء الظالم نفسه حيا ، بل مليئا بالحياة ، وبهذا يكون الظلم بعيدا كل البعد عن أن يكون علة للموت •

— انك لعل صواب • ذلك لأنه اذا كان الشر والانحطاط المتعلق

بالنفس ذاتها عاجزا عن القضاء عليها ، أو افنائها ، فمن العسير أن يتمكن الشر الذي هو بطبيعته مهيا للقضاء على جوهر آخر ، من افناء النفس •
أو أى شيء آخر عدا ذلك الذى يرتبط به •

— أجل ، هذا أمر عسير حقا •

٦١١ — ولكن مادامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها ، ولا بفعل الشر الخارج عنها ، فواضح أنها لابد أن تكون شيئا موجودا على الدوام ، وبالتالي شيئا خالدا •

— هذا ضرورى •

— واذن فلنعد هذه المسألة منتهية (١) • وإذا كانت كذلك فلا بد أن يكون عدد النفوس الموجود واحد لا يتغير • وما دامت لا تفنى ، فإن عددها لا ينقص ، كما أنها لا تزيد ، لأن الزيادة فى الخالد ينبغى أن تأتى من الفانى ، وعندئذ ينتهى الأمر بالأشياء جميعا الى أن تكون خالدة •

— هذا صحيح •

— وهو أمر ينبغى ألا نعترف به ، لأن العقل ياباه • كذلك ينبغى ألا ننظر الى النفس ، فى طبيعتها الحقّة ، على أنها حافلة بالتنوع والتغير وفى شقاق مع ذاتها على الدوام •

— ماذا تعنى ؟

— أعنى أن من العسير أن يكون الكائن خالدا ، ان كان مؤلفا من أجزاء متباينة ، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملا ، كما أوضحنا من قبل فى صدد النفس •

— هذا محال قطعيا •

— فالنفس اذن خالدة ، وهذا أمر ينبغى أن نعترف به بناء على الحجة التى ذكرناها الآن ، فضلا عن غيرها من الحجج • أما اذا شئنا أن نعرف ما هى طبيعتها الحقّة ، فمن الواجب أن ننظر اليها ، لا كما تفعل الآن ، فى حالة الانحطاط التى أدى اليها اتحادها مع الجسم وغيره من الشوائب ، وانما الواجب تأملها بامعان ، على ما هى عليه ، بأعين الروح ، وهى خالصة لا تشوبها شائبة • عندئذ سنراها أجمل الى حد

(١) ليس من الصعب أن ندرك أن حجة افلاطون السابق ضعيفة الى حد بعيد ، لانه لا يقدم فيها برهانا حاسما على أن الشر الموجود فى النفس لا يقضى عليها •

لا متناه ، ونميز بمزيد من الوضوح بين صفات العدالة والظلم وكن ما تحدثنا عنه من الأمور . فما قلناه عن النفس يصدق على حالتها الراهنة ، التي رأيناها فيها على حال تماثل حال جلوكوس Glaucus (١) إله البحر ، الذي لا يمكن أن تعرف صورته الأصلية الحقة ، لأن الأمواج قد حطمت أو شوهت أجزاء من جسمه ، بينما أضيفت إليه أجزاء أخرى نمت من العشب والصخور والقواقع ، حتى غدا أقرب إلى الحيوان المسوخ منه إلى ذاته الحقة . هكذا تتبدى لنا النفس وقد أصبحت شوهاء بما لا حصر له من الشرور . كلا ، ليس هذا ، يا جلوكون ، هو ما ينبغي أن نتأمله .

— ماذا إذن ؟

— ينبغي أن نتأمل حب النفس للحكمة . فلنتأمل الموضوعات التي تؤثر فيها ، وتلك التي تتصل بها ، بفضل وجود عنصر أزلي خالد . قريب من الألوهية فيها ، ولنتأمل ماذا تغدو عليه عندما تنصرف بكليتها إلى هذا النوع من الموضوعات ، وتدفعها حماسها إلى الخروج من ذلك البحر الذي تغوص فيه الآن ، وتنفض عنها القواقع والقشور التي تراكمت عليها ، والتي كونت حولها طبقة سميكة من الطين والحجارة ، لأنها كانت تجد سعادتها في التمتع بغذاء الأرض ، كما يسميه الناس . عندئذ نرى النفس في طبيعتها الحقة ، ونعلم أن كانت بسيطة أم مركبة ، وندرك مم تتكون وعلى أي نحو هي . أما الآن فحسبنا أننا قد أوضحنا بما فيه الكفاية ، على ما اعتقد ، ما يطرأ عليها في الحياة الراهنة من تأثيرات ومن أحوال .

— أجل ، لقد أوضحنا هذا بجلاء .

— ها نحن أولاء قد حققنا شروط البرهان ، ولكننا لم نذكر شيئا عن تلك المكاسب والتكريمات التي قلت أن هوميروس وهزيود يعدان بها من يمارس العدالة ، وإن كنا قد أوضحنا أن العدالة في ذاتها أفضل شيء للنفس منظورا إليها في طبيعتها الحقة ، وأن على النفس أن تستهدف

(١) كان في الأصل بحارا تغذى من عشب رأى الأسماك تأكله ، فأصابه من الخبل وقذف بنفسه في الماء ، ثم أصبح الها للبحر ، وأخذ يطوف الشواطئ والجزر ناديا حظه لأنه لا يستطيع أن يموت . وتصوره الأعمال الفنية اليونانية في صورة عجوز له ذيل سمكة ، وقد غطى صدره بالأعشاب البحرية والقواقع .

العدالة دائما ، سواء أكانت تملك أو لا تملك خاتم « جيجز » ومعه قلنسوة « هاديس » (١) .

— هذا صحيح كل الصحة .

— واذن فلن يعترض علينا أحد اذا ما بدأنا نعدد ، الى جانب المزايا السابقة ، المزايا التى تكتسبها النفس من الآلهة والناس بفضائل العدالة والفضيلة بوجه عام ، سواء خلال الحياة وبعد الممات .

— لا يمكن بالطبع أن يوجه اليها أى اعتراض .

— أتود أن تسدد لى الدين الذى أقرضتك اياه خلال المناقشة ؟

— وما هو ؟

— لقد سلمت لك بأن العادل يمكن أن يبدو ظالما ، والظالم عادلا ، لأنك كنت ترى أنه حتى لو كان من المستحيل خداع الآلهة والناس في هذا الصدد ، فمن الواجب التسليم بذلك جدلا ، حتى يتسنى اصـدـار حكم على العدالة في ذاتها والظلم في ذاته (٢) . ألا تذكر ذلك ؟

— اننى أكون مخطئا لو لم أتذكر .

— والآن وقد أتممنا البت في هذه المسألة ، فانى أطلب اليك ثانية ، باسم العدالة ، أن تأخذ معى بالرأى السائد لدى الناس والآلهة ، حتى تسترد العدالة ذلك التقدير الذى تستمده من سمعتها الطيبة ، والذى تضيقه على أنصارها من الناس ، بعد أن ثبت أنها تجلب لهم النفع المستمد من حقيقة الفضيلة ، ولا تخيب أبدا ظن أنصارها المخلصين .

— أن هذا لمطلب عادل .

— واذن فسوف تسلم معى ، أولا ، بالمسألة الآتية : ان الآلهة على الأقل لا ينخدعون فيما يكونه هذان النوعان من الناس .

— سأسلم لك بهذا .

(١) هى « طاقية الاخفاء » الأسطورية المشهورة ، وقد ورد ذكرها في الالبادة وأعمال أدبية أخرى . واسطورة الخاتم شبيهة بأسطورة خاتم سليمان ، والأمران معا يرمزان الى القوة والسلطان المطلق .

(٢) يشير افلاطون هنا الى الكتاب الثانى ، ٣٦١ ، ٣٦٧ ، حيث كان الحديث يدور بينه وبين جلوكون وأديمانتوس .

— فإذا لم يكن الآلهة يخدعون في ذلك ، فإنهم يحبون العادلين
ويكرهون الظالمين ، كما اتفقنا في البداية •

— هذا صحيح •

٦١٣ — ألا ترى أن ذلك الذى تحبه الآلهة يحق له أن يتوقع من الآلهة أن
يمنحوه كل ما لديهم ، وبأوفر قدر ممكن ، ألا ما قد يكون فيه من الشر
الناجم عن أخطاء ارتكبت في حياة سابقة ؟

— بالتأكيد •

— وعلى ذلك فمن واجبنا أن نعتقد ، بالنسبة الى العادل ، أنه
إذا كان يعاني الفقر أو المرض أو أى شر آخر ، فلا بد أن تعود الأمور في
النهاية عليه بالخير في حياته أو بعد مماته : ذلك لأن الآلهة لن تنسى أبدا
ذلك الذى يتوخى العدل ، ويمارس الفضيلة حتى يقترب من الله بقدر
ما يتسنى ذلك لانسان(١) •

— كلا ، انها قطعاً لن تتجاهل انساناً يتشبه بها •

— أليس لنا أن نفترض عكس هذا بالنسبة الى الظالم ؟

— بالتأكيد •

— هذه اذن هى المكاسب التى تعود على العادل من الآلهة •

— هذا ما أعتقد •

— فما الذى تتلقاه الآلهة من الناس ؟ اذا نظرنا الى الأمور في
حقيقتها ، لوجدنا أن الشرير الذكى أشبه بالعداء الذى يجرى سريعاً في
النصف الأول من السباق ، ولكنه يتخاذل قبل بلوغ الهدف : فهو
سريع في البداية ، ولكن الأمر ينتهى به الى الخذلان ، ويعود في النهاية
بخفى حنين • أما الجائزة فلا ينالها الا العداء السليم الذى يثابر حتى
النهاية • ألا يكون الأمر على هذا النحو في حالة العادل ، الذى يحرز
النصر قرب نهاية السباق في أى فعل أو معاملة مع الناس ، ويفوز
بالسمعة الطيبة ، وينال ما لدى الناس من الجوائز ؟

— هذا صحيح •

— واذن فسوف تعترف الآن بأن لى الحق في أن أصف العادلين

(١) من المبادئ الأساسية للاخلاق الافلاطونية أن التشبه بالله هو أسمى غايات
الحياة البشرية •

بما سبق أن قلته أنت عن الظالمين • ففي اعتقادي أن العادليين ، إذا ما بلغوا سن النضج ، كان في وسعهم إذا شاءوا أن يبلغوا مركز التكريم في دولتهم ، وأن يختاروا من النساء من يشاءون ويزوجوا أبناءهم ممن يشاءون ، وغير ذلك مما قلته أنت عن الآخرين • أما الظالمون ، فعلى الرغم من أنهم قد يظلمون يخدعون الناس في شـبابهم ، فإن معظمهم يكشفون ويضطربون عند نهاية حياتهم ، وتنزل عليهم اللعنات ، في شيخوختهم ، من مواطنيهم ومن الغرباء معا ، وينالون من الأذى ومن العذاب ما لا حصر له ، وما لا حاجة بي الى تكراره • أترنى على هذا كله ؟

— أجل ، إن ما تقوله هو الصواب •

أسطورة «أر» — هذه إذن هي المكاسب التي تمنحها الآلهة والناس للعادليين في حياتهم الراحنة ، فضلا عن المزايا الأخرى التي تجلبها العدالة بذاتها •

— إنها لمزايا رائعة مؤكدة حقا •

— غير أن هذه ليست شيئا مذكورا ، لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف ، بالقياس الى الجزاء الذي ينتظر العادل والظالم بعد الموت • وهذا أمر يذغى الكلام عنه الآن ، حتى نعطى كلا منهما ما تعطيه آياه المناقشة من حق •

— تكلم ، فقليلة هي الأمور التي أتلف على سماعها بقدر ما أتلف على سماع رأيك في هذا الموضوع •

— أن قصتي لن تكون أبدا مثل القصة التي يرويها أوديسيوس لألكينوس^(١) ، بل أن بطلها رجل شجاع هو « أر » ، ابن أرمينيوس Armenius ، وهو من مواطني بامفيليا Pamphylia^(٢) • فقد قتل « أر » في الحرب ، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام ، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد ، فنقل الى بيته ، وبينما كانوا يهيمون بدفنه بعد يومين ، إذ به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت ، ثم بدأ يقص على الباقيين ما رآه في العالم الآخر •

(١) هذه القصة تمثل الكتب الأربعة من ٩ الى ١٢ من الأوديسية ، ويضرب بها المثل في الطول •

(٢) في محاورات « فيدروس » و « جورجياس » و « فيدون » يقدم أفلاطون أساطير أخرى تدور حول موضوع مصير النفوس في العالم الآخر •

قال لهم ان روحه عندما فارقت بدنه ، سسافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانا رائعا ، به فتحتان متجاورتان فى الأرض ، تقابلهما فتحتان أخريان فى السماء ، وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا الى الطريق الأيمن الصاعد الى السماء ، بعد ان يعلقوا على صدورهم اشارات بالحكم الصادر عليهم . أما الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدى الى أسفل ، يحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم(١) . وعندما اقترب « ار » نفسه أخبره القضاة بأن عليه أن يحمل أنباء العالم الآخر الى البشر ، وأن يسمع الآن ويلاحظ ما كان يجرى فى ذلك المكان . وهكذا رأى النفوس التى حكم عليها وهى تغادر المكان من خلال فتحة مؤدية الى السماء وأخرى مؤدية الى الأرض . أما الفتحتان الأخريان فكانت تمر منهما نفوس صاعدة من الأرض ، وقد بدا عليها الارهاق واعياء السفر ، وأخريات هابطة من السماء نظيفة نقية . وكان السرور يبدو على كل جماعة ، وكأنها آتية من رحلة طويلة ، وهى تنصرف الى المروج حيث تحط رجالها كحجاج مقبلين على عيد . وكان الأصدقاء يحيون بعضهم بعضا . وأخذت النفوس الآتية من الأرض تسأل الأخريات عما رآته فى السماء ، وتلك الآتية من السماء تسأل عما فى الأرض . وكان البعض ييكون وهم يروون فى أسف كل ما راوه وعانوه فى رحلتهم تحت الأرض ، وهى الرحلة التى دامت ألف سنة ، على حين تحدث غيرهم عن نعيم السماء وجمالها الذى لم تر مثله عين . ولقد كان ما رووه ياجلوكون ، أعظم من أن يوصف ، ولكنى سأجمله لك .

فلقاء كل ذنب ارتكبه أى انسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب ، أى مرة كل مائة عام ، وهى المدة التى لا يتعدها عمر الانسان ، حتى يكون العقاب على كل ذنب عشرة أمثال هذا الذنب . وهكذا فإن كل من أدينوا لقتلهم أو استرقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم فى السلاح ، أو كل من اشتراك فى أى نوع آخر من المظالم ، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب . أما الأفعال الصالحة والمسلك العادل التقى، فتثاب بنفس المقدار . وأما الأطفال الذين يولدون أمواتا أو لا يعيشون الا فترة قصيرة ، فقد قال عنهم أشياء أخرى لا داعى هنا لذكرها .

(١) يلاحظ فى هذا النص قوة تأثير النحلة الأورفية والفيثاغورية فى تفكير افلاطون، وبالتالي ظهور افكار شرقية واضحة عن العالم الآخر ، وعن الحساب والثواب والعقاب والطريق الأيمن والأيسر ، ومعاقبة السيئة ومثوبة الحسنة بعشرة أمثالها (فى ٦١٥) .

أما جزاء تكريم الآلهة والآباء ، أو الجحود والكفر بهم ، وكذلك قتل الأنفس ، فكان أعظم من ذلك . ولقد تصادف أثناء وجوده أن سألت نفس نفسا أخرى : « أين أردياوس Ardiaeus العظيم » وكان أردياوس هذا طاغية في إحدى مدن بامفيليا قبل ألف سنة من ذلك التاريخ ، وقيل إن من بين مظالمه قتل أبيه العجوز وأخيه الأكبر منه سنا . فكان الجواب : أنه لم يأت هنا بعد ، ولن يأتى أبدا . ولقد كان مرآه من أشد ما رأينا هولا . فعندما انتهت مدة عقوبتنا ، واقتربنا من باب الجحيم ، وإخذنا نتأهب للصعود إلى أعلى ، لمحنا أردياوس هذا فجأة ، ومعه آخرون . وكان معظمهم طغاة ، ولكن كان بعضهم أفرادا ارتكبوا أثاما جسيمة ، وكانوا يظنون أنهم سيصعدون إلى أعلى ، غير أن الباب أوصد في وجوههم ، وكان يصدر عنه صرير هائل كلما حاول الصعود واحد من أولئك الذين كان اثمهم مستعصيا ، أو لم يكفروا عنه تكفيرا تاما بعد . عندئذ كان بعض الرجال الغلاظ الشداد ، الذين كانوا يقفون على مقربة من الباب ، ويعرفون معنى صريره هذا ، يقبضون على البعض منهم ويمضون بهم بعيدا ، أما أردياوس والآخرون فقد قيدوا أيديهم وأرجلهم وأعناقهم بالأغلال ، وأخذوا يطرحونهم أرضا ويضربونهم بالسسيات . ثم جروهم على طول الطريق ، وهم يوخزون أبدانهم بالاشواء ، ويروون لكل من مر بهم ما فعله أولئك ، وينبئونهم بأنهم سيصلون نار « تارتاروس Tartarus (الجحيم) : وهنا ذكر « آر » أنهم ، مع كل ما مروا به من أهوال لا توصف ، فإن شيئا منها لم يكن يعدل الرعب الذي كان يحس به كل شخص وهو يقترب من الباب ، خشية أن يصدر عن الباب ذلك الصرير . وهكذا كان العقاب والجزاء ، أما الثواب فكان معادلا له ، ولكن في الجانب المضاد .

وبعد أن كانت كل جماعة تقضى في الروض سبعة أيام ، كان عليها أن تشد رحالها في اليوم الثامن وتواصل سفرتها . وبعد أربعة أيام من هذه السفرة ، تصل إلى مكان تستطيع أن ترى منه شعاعا مستقيما من النور ، أشبه بالعمود ، يمتد من أعلى عبر السماوات والأرض ، وهو أشبه ما يكون بقوس قزح ، وإن يكن ألمع منه وأنصح . هناك كانوا يأتون بعد مسيرة يوم ، فيرون في وسط النور أطراف أغلال السماء ممتدة منها . ذلك لأن هذا النور يربط بين السماوات ، ويجمع بين كل جرم يدور ، وكأنه حبال سفينة حربية (١) .

(١) المقصود بهذا التشبيه أن شعاع النور (الذي ربما كان يرمز إلى المجرة المنظورة الكبرى في السماء) هو محور ارتكاز الكون ، شأنه شأن مراسي السفينة الحربية .

ومن الأطراف يمتد محور « الضرورة » ، الذى تلف حوله كل الدورات (١) . أما عمود المحور وخطافه فمن الماس ، والحلقة كانت من الماس ومواد أخرى (٢) . وكان شكل الحلقة على هذا النحو : فقد كانت فى شكلها أشبه بحلقة عادية ، ولكن ينبغى ، من وصف « أر » لها ، أن نتخيلها حلقة كبيرة ، باطنها مفرغ تماما ، وفى داخلها حلقة ثانية أصغر ، ثم الثالثة ورابعة وأربع أخريات ، كل منها داخلية فى الأخرى وكأنها طاقم من الألوان . وهكذا كان مجموع هذه الحلقات ثمانية ، كل منها فى داخل الأخرى ، وقد ظهرت حوافها فى الخارج وكأنها دوائر ، تكون كلها سطحا متصلا واحدا لحلقة واحدة حول العمود ، الذى يخرقها كلها حتى مركز الثامنة منها . وأعرض الدوائر هى تلك التى تكون حافة أولى الحلقات وأبعدها (وهى النجوم الثوابت) . وتليها فى العرض السادسة (الزهرة) ثم الرابعة (المريخ) ثم الثامنة (القمر) ، وتليها السابعة (الشمس) ثم الخامسة (عطارد) والثالثة (المشترى) ، وأضيقتها كلها هى الثانية (زحل) . وكانت حافة أوسع الحلقات (وهى النجوم الثوابت) مرصعة ، والمعها هى السابعة (الشمس) . أما الثامنة (القمر)

فيضيئها نور منعكس من السابعة (٣) ، والثانية والخامسة (زحل وعطارد) متشابهتان وأكثر اصفرارا . والثالثة (المشترى) أكثرها نصاعة ، والرابعة (المريخ) ميالة إلى الحمرة . والسادسة (الزهرة) هى الثانية فى النصاعة . وكان المحور يدور كله فى حركة واحدة ، ولكن الدوائر السبع الداخلية كانت تدور ، داخل الكل أثناء دورانه ، فى حركة بطيئة فى الاتجاه المضاد (٤) . وكان أسرعها فى الحركة ثامنها (القمر) ، يليه فى السرعة السابع والسادس والخامس (الشمس والزهرة وعطارد) وكلها تتحرك معا . ويلي ذلك الرابع (المريخ) . وكانت حركته أشبه بدوران مضاد ، (٥) ثم

(١) يرى « ريفو Rivaud » أن افلاطون لا يصف فى هذه الصورة السماء الحقيقية وإنما يضع أنموذجا لالة تصور حركات الأجرام السماوية ، أى أن المقصود هنا هو التعليم وتقريب الأمور إلى الأذهان فحسب . فليس لنا فى رأيه أن نبحث عن مقابل فى السماء لكل من تفاصيل هذه الصورة وأجزائها ، على الرغم من أن افلاطون ينتقل دائما من أنموذجه الخيالى إلى السماء الحقيقية فيزيد بذلك من حيرة القارئ . (٢) لم يكن افلاطون أول من أدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس ، بل سبقه إلى ذلك الفيلسوف أناكسيمنس .

(٣) من الجائز أن الماس رمز للنور اللامع فى السماء . (٤) الحركة المضادة هى الحركة الظاهرية للكواكب من الغرب إلى الشرق ، وحركتها تبدو مضادة بالقياس إلى النجوم الثوابت . (٥) أو بحركة راجعة ، لأنه بطيء ، فيبدو راجعا أو سائرا فى الاتجاه المضاد بالنسبة إلى الكواكب التى هى بطبيعتها أسرع دورانا منه .

الثالث (المشتري) ، وابطؤها كلها الثاني (زحل) . وكان المحور يدور على حجر الضرورة . وعلى كل حلقة وقفت إحدى عرائس البحر ، تدور بصوتها مع الحلقات ، ويصدر عنها صوت واحد ، بحيث كان الثمانية معا يكونون توافقا واحدا (١) . وكانت تجلس حول المحور ، على مسافات متساوية ، البنات الثلاث للضرورة ، كل منها على عرشها ، وقد ارتدين ملابس بيضاء ، وازدانت رؤوسهن بالأكاليل . وكانت الثلاثة ، وهى لآخيسيس Lacheses وكلوثو Clutho وآتروبوس Atropos تغنين على أنغام العرائس : الأولى تغنى على الماضى ، والثانية على الحاضر والثالثة على المستقبل . وكانت كلوثو تضع يدها اليمنى من آن لآخر على الحافة الخارجية للمحور ، وتساعد على ادارته ، على حين كانت آتروبوس تدير الحلقات الداخلية بيدها اليسرى على نفس المحور ، ولآخيسيس تقبض على الداخلية والخارجية بيدها هذه وتلك .

وكان على النفوس بمجرد مجيئها ان تمثل أمام لآخيسيس ، ثم أتى رسول رتبها بانتظام ، وبعد أن أخذ من حجر لآخيسيس عددا من أوراق النصيب ونماذج للحياة ، ارتقى منصة عالية وقال :

« اسمعوا كلمة لآخيسيس ، ابنة الضرورة . أيتها النفوس الفانية ، سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية ، تنتهى بالموت . انكم لن تجدوا جنيا يختاركم كيفما اتفق ، بل انكم انتم الذين ستختارون جنيتكم (٢) . فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة . أما الفضيلة فلا تعرف سيديا : فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها . واللوم انما يقع على من يختار ، أما السماء فلا لوم عليها ، (٣) . »

٦١٨ وبعد أن ألقى الرسول هذه الكلمات ، ألقى أوراق الحظ بينهم جميعا دون تمييز ، فأخذ كل منهم الورقة التى سقطت تحت أقدامه ، وأظهر الرقم الذى سحبه . وكان « أر » هو الوحيد الذى لم يسمح له بذلك . ثم وضع الرسول أمامهم على الأرض نماذج الحياة ، التى كان

(١) نظرية انسجام الأفلام الفيثاغورية .

(٢) كان هناك اعتقاد شائع بأن لكل فرد جنيا يختاره ، وأن مصير الفرد يتحدد بما لنوع الجنى الذى يختاره . أما أفلاطون فيعكس الآية ، ويرى أن الفرد هو الذى يختار جنيه ، أى هو الذى يتحكم فى مصيره . فالفكرة هنا ، كما فى بقية الفقرة ، دفاع عن حرية الانسان فى الحياة .

(٣) أصبحت هذه العبارة شعارا لانصار حرية الارادة فى أوائل العصر المسيحى .

عددها يفوق كثيراً عدد النفوس الحاضرة . وكانت هذه النماذج من أنواع شتى : فهي تشمل جميع الأحوال الممكنة للحياة الحيوانية والحياة البشرية . فكانت منها حياة الطفلة ، الذين يظل بعضهم محتفظاً بجبروته حتى النهاية ، بينما تدمر حياة البعض الآخر قبل أن ينتهى أجله ، وتنتهى بالفقر والتشرد والاستجداء . وكانت منها أناس اشتهروا بجمال الصورة وبالقوة ومقانة البنيان ، أو بكرم المولد وعراقة الأصل . كما كانت منها حياة ناس مجهولين ، وحياة نساء متنوعة على نفس النحو . كل هذه الصفات كانت تتجمع سوياً على نحو متباين ، ويضاف إليها الغنى أو الفقر ، والصحة أو المرض ، أو ما بين هذا وذاك . ولكن لم يكن في أية حياة من هذه أى شيء يحدد حالة النفس ، إذ أن تغير حالتها باختيارها هذه الحياة أو تلك .

هذه ، يا عزيزى جلوكون ، هى فى رأى اللحظة الحاسمة التى يتقرر بها مصير الإنسان . ولهذا السبب عينه كان على كل منا أن يتخلى عن أية دراسة أخرى ، ويقتصر على بحث الطريقة التى يهتدى بها إلى شخص (١) يكتسب منه المعرفة الكفيلة بتمكينه من التمييز بين حياة الخير وحياة الشر ، ومن اختيار أفضل ما يتسنى له فى كل الأحوال ، مقدراً ما للصفات التى عددها من تأثير على الفضيلة فى الحياة ، عن طريق تجمعها أو تفرقها . فعليه أن يعرف منه التأثير النافع أو الضار الذى يعود به الجمال مقترناً بالغنى أو الفقر ، وبهذه الحالة للنفس أو تلك ، والنتائج التى تجلبها عراقة الأصل أو وضاعته ، والمركز العام أو الخاص ، والقوة أو الضعف ، وسرعة البديهة أو بطؤها ، وأية صفة أخرى ، فطرية أو مكتسبة ، للذهن . وإذا يستخلص النتائج المترتبة على هذه التقديرات كلها ، فإنه يستطيع أن يختار بين الحياة الضالة والحياة الفاضلة من حيث هى تزيد النفس ظلماً أو عدلاً . أما كل ما عدا ذلك من الموضوعات فسوف يتركه جانباً ، إذ أن هذا كما قلنا أهم ما يتعين على الإنسان مواجهته من القرارات ، سواء أثناء حياته وبعد مماته . وعلى ذلك فإن على المرء ، عند انتقاله إلى العالم الآخر ، أن يظل متمسكاً بهذا التمييز بين الحق والباطل متمسكاً راسخاً لا يلين ، والا

(١) هذه العبارة تفسد تأثير كلمات أفلاطون الرائعة السابقة : « اللوم إنما يقع على من يختار ، أما السماء فلا لوم عليها » . ذلك لأنه بينما أكد حرية كل إنسان فى الاختيار وفى تقرير مصيره بنفسه ، يعود هنا فيجعل الفرد عاجزاً عن السير فى الطريق السليم إلا بمعرفة الفيلسوف وإرشاده ، أى أن الناس جميعاً - ما عدا الفلاسفة - عاجزون عن الاختيار الصحيح ، ولا بد لهم من مرشد .

ينبهر هناك أيضا بالثراء وما شابهه من الشرور ، أو ينفمس في حياة الطغيان ، أو غير ذلك من مظاهر الشر . وهى أمور تجلب عليه أضرارا لا حصر لها ، ولا شفاء منها ، وتنزل بنا آلاما أفدح . وانما الأجدر به أن يختار دائما من الأمور أوسطها ، ويتجنب التطرف فى الاتجاهين ، وذلك فى هذه الحياة ، وفى كل حياة أخرى تالية بقدر الامكان . وفى هذا تكون أعظم سعادة للإنسان .

ومضى ذلك العائد من العالم الآخر ذاكرا أن الرسول قال بعد ذلك : « وحتى آخر القادمين يستطيع ، اذا اختار بحكمة ، أن ينال نصيبا ملائما سعيدا فى الحياة ، اذا ما التزم اختياره بدقة . فليكن الأول إذن حريصا فى اختياره ، وليحذر الأخير اليأس » .

وعندما قال الرسول ذلك ، بادر الاول فى ترتيب الاختيار الى انتقاء أشد ما وجده من طغيان . ذلك لأن جشعه الأهوج حال بينه وبين اختبار جميع أوجه الحياة التى اختارها ، ولم يدرك الشرور العديدة التى حفلت بها ، أو يعلم أنه قد قدر له أن يلتهم أولاده ، فضلا عن ارتكاب شرور أخرى . ولكن عندما أتى الوقت الذى فحص فيه الأمر عن كثب ، أخذ يضرب صدره بيديه ، ويندب حظه ، ناسيا تحذيرات الرسول . وبدلا من أن يلوم نفسه على آثامه ، أخذ ينحى باللائمة على الحظ ، وأوامره الآلهة وأى شىء ماعدا ذاته . ولقد كان هو واحدا من أولئك الذين هبطوا من السماء ، بعد أن قضى حياته السابقة فى دولة منظمة ، وكانت فضيلته ترجع الى التعود ، لا الى التزام الحكمة . بل يمكن القول ان جزءا غير قليل من أولئك الذين جىء بهم على هذا النحو كانوا من الفئة التى أتت من السماء ، لأنهم لم يقاسوا الآلام ، على حين أن معظم من صعدوا من الارض وقاسوا منها ورأوا غيرهم يقاسون ، لم يتسرعوا الى هذا الحد فى اختيارهم . وترتب على ذلك ، وكذلك على اختيار الانصبه بالاقتراع ، ان استبدلت كل النفوس مألديها من الشر بالخير ، وما لديها من الخير بالشر . ومع ذلك فلو سعى كل انسان ، فى كل مرة يعود فيها الى الحياة الأرضية ، الى الحكمة بكل جوارحه ، ولو شاء حظه ألا يكون ممن يختارون أخيرا ، لكان ماقيل هنا عن العالم الآخر كفيلا بأن يضمن له فرصة طيبة فى السعادة هاهنا ، وبأن تتم رحلته فى الذهاب الى العالم الآخر والاياب منه ، لا بالطريق السفلى الوعر ، وانما بالطريق السماوى المعبد .

٦٢٠ وقال « ار » ان الطريقة التى كانت النفوس المختلفة تختار بها حياتها كانت تؤلف منظرا يستحق أن يرى - منظرا يبعث على الرثاء ،

ويثير السخرية والدمشة في آن واحد . ذلك لأن الاختيار كان يتقرر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء . وهكذا رأى أحد النفوس تختار حياة بجعة ، وكانت تلك في وقت ما نفس «أورفيوس» الذي كره جنس النساء ، لأن مقتله كان على أيديهن . إلى حد أنه أبى أن تلد امرأة . ورأى نفس ثاميراس (١) تختار حياة بلبل ، وبجعة تختار حياة إنسان ، ومخلوقات صداحة أخرى تفعل نفس الشيء . واختارت النفس التي كان ترتيبها العشرين ، حياة أسد ، وكانت تلك نفس آجاكس ابن تيلامون ، وقد أثبت هذه النفس أن تتخذ صورة الإنسان ، إذ تذكرت الحكم الخاص بأسلحة أخيل (٢) . وتلته نفس أجاممنون (٣) Agamemnon ، الذي كان بدوره يكره البشر لما لاقاه من آلام ، فاستبدل بحياته حياة نسر . وأما نفس اتلانثا (٤) فقد أتت دورها في منتصف الطريق تقريبا . وقد اختارت لنفسها حياة رياضي ، وهو اختيار أغراها عليه ماراته من التكريم الذي ينهال على الرياضيين . ورأى بعدها نفس ابليس (٥) Epeius ابن بانوبيوس Panopeus وهو ينتقل إلى صورة امرأة صانعة ، ورأى بعيدا ، من بين الآخرين ، نفس المهرج ثيرسيتيس Thersites وقد اتخذت لنفسها جسم قرد . والذي حدث أن آخر اختيار قد ترك لنفس أوديسيوس ، الذي خفت من طموحه ذكرى جهوده السابقة ، حتى أنه قضى وقتا طويلا يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد . وعندما اهتدى إليها آخر الأمر في ركن بعيد عن الباقيين جميعا ، اختارها راضيا

(١) الاسم في صورته الأصلية هو ثاميريس Thameris ، وهو شاعر مغمى شرقى ، جاء ذكره في الإلياذة . وتروى الأسطورة أنه تباهى بصوته على ربات الشعر ، فعوقب بالحرمان من البصر والصوت ، وقيل أنه كفر عن غروره بالذهاب إلى الجحيم . (٢) تروى الأساطير اليونانية أن هذا البطل قد دخل في مسابقة كان منافسه الوحيد فيها هو أوديسيوس ، جازتها هي أسلحة أخيل ، فكان الحكم لصالح أوديسيوس ، فانتحر آجاكس فضبا ، وحمل هذا الفضب على أوديسيوس معه إلى العالم الآخر .

(٣) كان أقوى أمراء اليونان أيام حرب طروادة ، وانعقد له لواء الزعامة في هذه الحرب ، وانتصر بعد حصار أليم ، ولكن زوجته (أو شقيقها) قتلت بعد عودته ظافرا . (٤) ابنة الإله زوس ، الذي كان يريد بدلا منها مولودا ذكرا . وقد عاشت بين الوحوش ، وأتقنت فنون الصيد ، واشتهرت بالسرعة الفائقة في العدو ، وكانت تتحدى راغبي الزواج منها في العدو فتتفوق عليهم . (٥) صانع الحصان الخشبي الذي اختبأ فيه أشجع المحاربين اليونانيين بقيادة أوديسيوس ، وبواسطته اقتحموا طروادة .

قائلا انه كان سيختارها أيضا لو كان أول المقترعين • وبالمثل انتقلت نفوس أخرى من حيوانات الى أناس ، ومن حيوانات الى حيوانات أخرى ، بحيث تحولت الحيوانات الظالمية الى حيوانات مفترسة والعادلة الى حيوانات أليفة ، مع اندماجها على شتى الأنحاء •

وبعد أن اختارت النفوس كلها حياة لها ، توجهت ، بترتيب اقتراعها ، الى لاخيسيس ، وآعطت هذه كلا منها الجنى الذى اختاره ، ليوجهه فى حياته ويلبى له ما اختار • وبدأ الجنى باقتياد النفس الى كلوثو ، فوضعها تحت يده هذه الآلهة وهى تدبر محور الضرورة ، وبذلك صدق على ما اختاره الانسان عندما حان وقت اقتراعه • وبعد أن لمس المحور ، سار بها الى منزل أتروپوس ، وبذلك جعل خيوط القدر لا رجعة فيها ، ومن هناك انتقل دون أن ينظر الى الوراء ، الى عرض الضرورة • وبعد أن تجاوز هو والباقيون جميعا هذا العرش ، رحلوا سويا الى سهل ليثى Lethé (النسيان) خلال حرارة شديدة خانقة ، ذلك لأن السهل عار من الأشجار ومن كل ما ينمو على الأرض من النباتات • وعندما حل الظلام ، حطوا رحالهم على ضفاف نهر السهو Ameles ، الذى لا يقدر وعاء على حمل مائه • وكان على الكل أن يشربوا قدرا معيننا هذا الماء ، ولم يكن لدى البعض من الحكمة مايمنعهم من شرب المزيد • وكلما شرب شخص هذا الماء نسى كل شيء وعندما غلبهم النعاس ، دوى قصف البرعد وزلزلت الأرض فى منتصف الليل ، وفى لحظة واحدة نقلت النفوس الى أعلى ، فى هذا الطريق أو ذاك ، الى حيث تولد وكأنها النجوم البازغة • أما «ار» نفسه فلم يسمح له بشرب الماء • ولم يكن يعلم كيف وعلى أى نحو عاد الى جسمه ولكنه فتح عينيه فجأة فوجد نفسه على فراش الموت عند الفجر •

وهكذا ياجلوكون نجت القصة من النسيان • ولو أمعنا التدبر فيها ، لأنقذتنا نحن أنفسنا ، ولعبرنا بطمأنينة وسلام نهر ليثى (النسيان) ، ولما دنسنا نفوسنا • واذن فلو آمنت معنى بأن النفس خالدة ، قادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شر ، لاستطعنا أن نلتزم دائما الطريق العلوى ، ولتوخينا العدل والحكمة فى كل شيء • عندئذ نسالم أنفسنا ونسالم الآلهة ، لا فى اقامتنا هنا فحسب ، بل عندما نتلقى جائزة العدل ، كالمنتصر فى المباريات يتلقون الهدايا من أصدقائهم • وبهذا تتحقق لنا السعادة ، لا على هذه الأرض وحدها بل أيضا فى تلك الرحلة التى تدوم ألف سنة ، والتى قصصت عليك نياها •

الفهرس

تصدير ٤
اللحظة التاريخية لمحاورة الجمهورية ١٢
المنهج الأفلاطونى فى المحاورة ٣٠
موضوع المحاورة ٥٢
الأفكار السياسية ٧٦
المذهب الأخلاقى ١١٧
التربية ومراحل المعرفة ١٢٦
الميتافيزيقا ١٤١
أفلاطون بين الفلسفة والفن ١٥٧
الترجمة ١٧٣
الكتاب الأول ١٧٤
الكتاب الثانى ٢١٤
الكتاب الثالث ٢٥٠
الكتاب الرابع ٢٩٤

صفحة

٣٣٢

الكتاب الخامس

٣٧٩

الكتاب السادس

٤١٨

الكتاب السابع

٤٥٦

الكتاب الثامن

٤٩٦

الكتاب التاسع

٥٢٩

الكتاب العاشر

رقم الايداع ٨٥/١٦٦١

الترقيم الدولي ٦ - ٠٥٣٧ - ٠١ - ٩٧٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

هذا الكتاب :

دراسة نقدية متأنية ، ورؤية عصرية لأفلاطون المفكر وعصره
الذى عاش فيه ، وإلى أى مدى تأثر بعصره وأثر فيه ، وانعكس ذلك
في كتاباته - ولا سيما « الجمهورية » - بوضوح كامل ، مع محاولة
لوضع الإطار الملائم (لمحاورة الجمهورية) وإعطائها الطابع المميز لها
حتى تعين القارئ على فهم وتحديد الطابع العام لها ، الذى يكاد
ينحصر في أربعة عوامل رئيسية هي : العامل الفلسفى والعامل
التاريخى والسياسى والعامل العائلى والعامل الشخصى .

Bibliotheca Alexandrina



0938995